

في تَبْرِئةِ الفلسفة من أوهام تاريخها..

مطاع صفدي

عندما يرى دولوز إلى الميادين المعرفية الفلسفة، العلم، الفن، أنها تقطع (سطوحها) من الكاوس، لا يعني هذا أن تلك الميادين تنوزع فيما بينها أو تنقسم الكاوس. لسنّا أمام وثيقة تصنيفية جديدة توزع ميادين المعرفة كاقطاعات من المطلق. هنالك قوى في الفن خاصة تكشف عن صلات مبهمّة بما هو قوة قُووية خالصة: هنالك أعمال إبداعية تصير أمكنة للزمان، ذات حضورات فجائية لما لا يستوعبه أي حضور. فان غوغ يقول أنه بدلاً من أن يرسم جداراً للغرفة، فإنه يرسم اللانهائي، بلون أزرق خالص. «الفراغ الملّون [في الرسم]، أو بالأحرى الملّون - بكسر الواو - هو بالفعل قوة». في اللوحة التجريدية، لا يتجرد الشكل بل اللون كذلك، وتغدو عناصرها من الهندسيات والتقاطعات، والزوايا ما بين الخطوط، وانعكاساتها غير المرئية، قوى من الجاذبية والثقل، والدوران، والانفجار، والانزياح.. تلك هي «قوة الزمن»، كما يمكن القول عن الموسيقى أنها تجعلنا نستمع إلى القوة التصويتية للزمن، مع ميسيّن *Messiaen*، وأن الأدب يتيح لنا أن نقرأ القوة اللامقروءة (للزمن). أليس ذلك هو تعريف العنصر الإدراكي [الفن] في شخصه.. كأن موضوع الرسم، كما عند تانتوريه *Tintoret* هو رسم القوى». [ما هي الفلسفة ص 271]. ألا يعني هذا أنه أقصى ما تطمح إليه مفهومة إرادة القوة هو الفوز بالمفردات الإبداعية كالحظات من زمانها الخاص، أو كسرعات لماحة، كقوى جمالية مخففة، تنوب عن مبداهاتها الإطلاقية أو الوحشية الفجّة.

يزال قوة. لا يقطع حبلُ سرّته أبداً من رَحِم الكاوس. ذلك المفهوم/ الأفهم الذي يشكل مكان الزمان. هو - الحاضر. خلق المفهوم هو جعل الكاوس على - شفا - الحاضر، دون أن يكون كذلك تماماً. غير أنه لا بد من الاعتراف أن دولوز الذي ملح هذا الانقلاب، لم يستفد من مفهمته كثيراً. فقد سارع كعادته إلى ممارسة توصيف الحالة، أكثر من تمعينها. فهو الذي يلحظ منذ مقدمة كتابه، أن «الفلاسفة لم يهتموا كفاية» بطبيعة المفهوم بما هو واقعة فلسفية. وقد فضّلوا النظر إليه باعتباره معرفة أو تصوراً مُعطين، يُعلّان بملكات قادرة على تشكيله هما: (التجريد أو التعميم)، أو باستخدامه: (الحكم). غير أن المفهوم ليس معطى، إنه مُبتدع، وله أن يُبدع، ليس مشكلاً، يطرح نفسه بنفسه، وهو ذاتي الطرح. والحالتان متطابقتان، إذ ما هو مُبتدع حقاً، من الحي إلى العمل الفني، يتمتع لهذا السبب عينه بوضع ذاتي - الطرح لذاته، أو بخاصية ذاتية الشعرية، يُعرف بواسطتها؛ بقدر ما يكون المفهوم مبدعاً، فإنه يطرح ذاته. من يتعلّق [وجوده] بفعالية خلاقة، فإنه هو كذلك من يطرح ذاته بذاته، بصورة مستقلة وضرورية: الأكثر ذاتية هو الأكثر موضوعية، [ص 16].

لكن هذا التوصيف الدقيق لـ «شكلائية» المفهوم كإبداع، سرعان ما يعتمد دولوز إلى تحييره إلى فلاسفة سابقين على كائط. إلى شلّينغ وخاصة هيغل. هذا الأخير هو الأول والأهم في إشادة الصرح الفلسفي الأكبر للمفهوم. ولم يكن ذلك مبالغة حقاً. بل لعلها قد تكون المحاولة الأهم في تاريخ الفلسفة التي استطاعت أن تنقز فوق الهوة القائمة بين الفكر والكيونة. وذلك

قد يُمعن دولوز في توصيف التصنيف الجديد لميادين المعرفة والإبداع، واضعاً ممالكها كلها في حرز أمين وخطر من الكاوس نفسه الذي تنتزع منه ما تنتزع، شرط حفاظها على ذلك التأويل العسير الذي تلتزم به. وهي أن متناهيها لن يكون مجرد مؤشر على اللامتناهي، بل هو المسؤول عن إعادة بث اللامتناهي، بطريقته الخاصة. وما حديث المبدعين أنفسهم، عن تلك المعاناة مع المجهول، الحاضر الغائب، الذي يترصدهم ويجذبهم إلى ممارسة اللون أو الحرف أو الصوت أو المعنى، ذلك الذي يسمى بالقوة وهو في أضعف حالاته؛ ليس حديثهم ذاك ضرباً من التأويل المجاني، إنه تعامل يومي مع الكاوس. ذلك (السديم) الذي يحتمل كل التأويلات، ولا يحتكره أحدها أبداً. لذلك لا يُجهّد دولوز نفسه بأعباء شكلية من نوع التعريف بالكاوس وتحليله. إنه يفترضه قائماً هناك. إشكالية مستمرة ولا تطالب أحداً بحلول لها. بل إنها تتدخل في كل ما من شأنه أن يجرؤ على المكوث لحظة في ظل وهجها الشفاف. وكل السؤال الفلسفي في «نهاية الفلسفة» لا يزال على الضفة الأولى. لم يمتحز العباب، ولم ينتقل إلى الضفة المقابلة، إنه يجلس حيثما كان دائماً. لم ينتقل حتى إلى مرحلة المفهوم - رغم كل صخب المذاهب و«مفاهيمها» - بل تراجع القهقري من الالتصاق بالمفهوم، من تحيّل الإمساك بتلابيبه، إلى «عتبة» الأفهم، إلى لحظة صنعه أو خلقه؛ حيثما ينبثق حاضر ما، كمكان للزمان.

افتراض الكاوس من بداية سؤال ماهية الفلسفة، إلى خاتمته هو الإعلان عن بطلان الانشغال بالمفهوم نفسه، والانهام بخلقّه فحسب. ذلك أن هذا السؤال لم يستطع أن يتوصل إلا إلى جواب واحد: ما هي الفلسفة؟ إنها إبداع المفاهيم. التقاط المفهوم وهو لا

الرأسمالية العالمية» [16 - 17].

الفلسفي، وخلفه الكاوس، هو الوطن المشترك لمولد المفهوم؛ بحيث لا يتبقى للفكر ثمة من مهمة إلا اكتشاف الوليد العبقري، ورعايته بالتنشئة الإغريقية، التي إذا ما تحققت بفرادتها التاريخية، فإنها قد تمنع الانهيار نحو العصر الثالث الذي هو «العمل» حسب التوصيف الرأسمالي الشمولي. أما وقد حلّ أخيراً هذا العصر الثالث بكلّ كاهل الانسانية، فإنه لم يتبق إلا نداء الانقاذ الوحيد على:

الفكر بما يرجع إليه وحده

ماذا تعني بيداغوجيا المفهوم؟ إنها الانشغال بتربيته، بشروط إبداعه، وظروف تنشئته، وإشغال الإنسانية بتربيته أولاً، وتربية ذاتها في كنفه، في آن معاً؛ هذا لا يعيد إلى الفكر مهمته الأساسية [الإغريقية] فحسب، وهي تكوين التاريخ والتكوّن به؛ بل يمنح التاريخ دلالة الأنطولوجية، وهي كونه يصنع للأزمة الشاردة أمكنتها. إنه ذاكرة الكينونة التي لا تأتي إلا لتنسحب... كونها الذاكرة الحافلة بالنسيان، وأخطره نسيان النسيان. ما هي الفلسفة اليوم، وكما كانت في كل أيامها المجيدة والبائسة؟ إنها إبداع المفاهيم. صحيح. ولكن شرط أن يسترد سؤال الماهية سؤال الكيفية. أن يغدوا معاً وجهين لحقيقة واحدة. ألا يأتي أحدهما إلا ويسبقه الآخر. يعني أن الفلسفي هو فن المفهوم، كطريق وحيد إلى بيداغوجيا الكينونة: سُكنى العالم شعرياً.

يكتب دولوز مؤلفه الختامي الاستكشافي ذاك: ما هي الفلسفة، كمساهمة منه لوقف الانهيار من المرحلة الأولى (الفلسفة كموسوعة للحكمة)، إلى الثالثة (سيطرة الرأسمالية كإعلام)، دون المرور بالثانية إطلاقاً، (الفلسفة، بيداغوجيا المفهوم)، أو بالتحديد عنها، كأنها غير موجودة. إنه يمارس الخوض في مسألة إبداع المفهوم، بما هي المسألة الأولى في كتاب البيداغوجيا؛ الذي لم يجر تأليفه بعد. كأن الفلسفي في هذا العصر هو البيداغوجي. ولقد التقط ميشيل سير. هذه المهمة الأخيرة للفكر الذي يُراد له ألا يحتجب من ساحة العقل كلياً فحسب، بل أن تحتجب (حتى) ذكرى نسيانه كذلك. البيداغوجي، أو تربية المفهوم، عقبة حقيقية تقف أمام اجتياح القولة الشمولية؛ في هذه اللحظة من حشر مختلف الأزمنة في «الزمن الواقعي» حيث لا تتبقى لفكرة، أو هوية، أو حب، أية مهلة تخصه وحده.

لماذا لم تستطع أن تكون «المرحلة الثانية» التي هي: العمل(*) - بالحرف الكبير - إلا مرحلة الرأسمالية. هل الخروج إلى

باكتشاف المفهوم الذي عليه أن يمسح الكاوس تاريخياً. «فلقد عرّف هيغل باقتدار، المفهوم، عن طريق ترميزات Figures إبداعه، وبلحظات - مراحل - طرحه لذاته: إذ أصبحت الترميزات من استباعات المفهوم، باعتبارها تنشئ الجانب الذي يبين كيف يتم فيه إبداع المفهوم داخل الوعي وبواسطته، خلال تتابع العقول Les esprits، في حين أن اللحظات تنشئ الجانب الآخر الذي تبعاً له، يقوم المفهوم بطرح ذاته، ويوحد العقول في مطلق الذات». ولعل دولوز يضفي هنا تأويله الخاص على النص الهيجلي، فينفي عنه كل ما شاع عن انفصالية المفهوم وانسلاخه عن المحايثة، التي ستغدو من إعادة إنتاجه الخاص؛ لكن دولوز يسارع إلى زعزعة كل الأسس التي بُنيت عليها ما يشبه المسلمات التي عادةً ما تُناقش من خلالها تجريدية هيغل. وهكذا يدلّل هيغل «أن المفهوم ليس له أية علاقة مع الفكرة العامة أو المجردة، ولا مع نوع من حكمة غير مخلوقة، ولا ترتبط بالفلسفة عينها» [ص 16]. كأن هيغل يدعو إلى أن الفكر لا يرجع إلا إلى ذاته. فالفلسفي إذاً هو المعرفي الأنطولوجي. والكاوس ليس له ثمة حيز يُؤسّر عليه إلا بقدر ما ينجح الفلسفي في التقاط ترميزات للفكر الذي يتجلى وينسحب على إيقاع الكينونة ذاته، وهو بدوره يسمح للمتناهي عينه بإعادة إعطاء اللامتناهي.

الفلسفي تذكير بالكاوس، كما لو كان وطنه الأصلي. وهو عندما يشرع في ارتياد المحايثة يتابع بحثه عن الترميزات القادرة على صياغة مفهوم، يحاول بدوره أن يحقق خطوة إلى الأمام بالنسبة للمجهول الذي انبثق عنه، ويظل حاملاً منه آثاره. أعلى ما يستطيعه الفلسفي ليس القبض على المايحدث بواسطة مفاهيم يأتي بأشياءها من اللاشيء، بل إن الفلسفي يكتشف أنه والكاوس معاً هما من حادثات المايحدث، ومن بعض صُدَف المايحدث، والتي تحيى مختلفة بعد كل تكرار، لأنها لا تخرج عن كونها من صدفة المايحدث عينه، بما هو كذلك.

يُرجع دولوز التأويل المشوّه حول انفصالية المفهوم الهيجلي، إلى المرحلة ما بعد الكانطية التي راحت تدور حول «موسوعة شمولية [ينسجها] المفهوم، وتُرجع إبداعه إلى محض ذاتية خالصة. بدلاً من أن تعهد لذاتها ثمة بمهمة أكثر تواضعاً، هي بيداغوجيا المفهوم. التي ينبغي لها أن تحلل الشروط الإبداعية من حيث أنها عوامل لحظات تبقى فريدة. فإذا كان المفهوم يمر عبر مراحل ثلاث، هي الموسوعة، والبيداغوجيا، ثم الاعلام المهني التجاري، فإن المرحلة الثانية وحدها تمنع السقوط من قمم المرحلة الأولى نحو الكارثة المطلقة للمرحلة الثالثة، وهي كارثة مطلقة للفكر، مهما كانت الفوائد الاجتماعية من وجهة نظر

مجرد مصطلح زائد. إنه يحاول أن يركز من خلال تحويله اللفظي، كل اللوينات الأخرى التي يكتسبها من إبداعية الاستخدام الدولوزي للملفوظ، مع ما يمكن أن يضيفه البيان العربي هنا من خصوصية أخرى. فالأفهوم عربياً كلمة مركبة نحوياً، لتدل على تمعين عضوي آخر. والتركيب يُدخل همزة (الأنا) بدل ميم الجمع، أي الانبناء إلى المجموع الغفل، بحيث لا يستغني المفهوم عن صيغة المتكلم المضمرة، الذي يقوم بعملية الفهم. فالأفهوم لا يطلق الكلية إلى آفاق التجريد، بل يجعلها متصلة بحركية الخاص، ودور الشخص. إنه يذكر بالوضع الأصلي لأنقوم اللغوي. إذ أنا الذي أتكلم أخطب الآخر أو الآخرين، وأنفاهم معهم. في هذه الحالة لا يظل المفهوم سابحاً أو معلقاً فوق رؤوس الجميع، لا وثيقة ميلاد له، ولا تاريخ حياة، ولا أي انتهاء إلا لما تُكسبه إياه صيغة إعرابه فقط.

الأفهوم يرد، أكثر من (المفهوم)، على الحكم الذي أطلقه نيتشه عندما قال: «إنك لن تعلم شيئاً عن طريق المفاهيم إذا لم تكن قد خلقتها من قبل، بمعنى أنك كنت أنشأتها». كما يشرح دولوز ذلك. فالكليات إذاً لا تُعلم شيئاً. هذا إذا كان مصطلح المفهوم لا يعني سوى بناء الكلي، أو المساهمة الرئيسة في بنائه. فالمفهوم عليه أن يعيد علاقته بقصة تكوينه. ولا تكوين بدون فعل الأنا الفاهم والمتكلم. أو الأنا المنشئ المؤلد. كسقراط الذي شَبّه توليده للمعاني بتوليد زوجته، القابلة، للأطفال. الأفهوم يصاحب تركيباً لغوياً ما، يتم تكوينه عضوياً حيوياً. إنه الشاهد على مولد المعرفة، وليس هو المعرفة عينها. وإذا أردنا تطويراً لحكمة: لا علم إلا بالكليات، كان علينا أن نجعل من الكليات نفسها بعض المفردات التي تستخدمها الأفاهيم، وليس جميعها. فالكلي في الخطاب التقليدي كان الشرط الحتمي للمعرفي، لكنه قد يبقى مع الأفهوم شرطاً ضرورياً إلا أنه ليس كافياً. وذلك لأن دولوز نفسه يربط إنشاء المفاهيم بالحدس الذي أتى بها: «هناك حقل، صعيد، أرضية، لا تتحد بالمفاهيم، لكنها تنطوي على بذورها وشخصها التي تزرعها» [ص 12].

ومع ذلك فالمصطلح العربي ليس مطابقاً تماماً لهذا التأويل الدولوزي حول المفهوم. إذ سوف يظل المفهوم كلفظ، الذي لم يغيره الفيلسوف، محتاجاً كلما أتى، أن يأتي ومعه تأويله ذلك. في حين أن الأفهوم عربياً، قد يحضر معه المفهوم، وما ليس كذلك أيضاً. لا يريد أن يشحن وراءه كل التراث المفاهيمي، لكنه يطمح إلى التأشير على هذا التراث، وهوامشه معه أيضاً. الأفهوم يُبرز المفهوم وحدوده كذلك. إنه يعيد الأنا اللغوي إلى مركز الضمير، المتكلم. وبذلك لا يبرأ الأفهوم من وثيقة ميلاده وترعرعه. يأتي دائماً و(نظامه معه).

قد يتحد الأفهوم بالمفهوم، ولكن لكي يعرضه

العمل لا معنى له إلا استسلام لنظام وحيد للعمل هو الرأسمالية. إن فيلسوفنا العزيز دولوز، ترك هذه المسألة معلقة هكذا. ولقد يكون له الحق تماماً. ذلك أن السقوط مباشرة أو مُداورة، من المرحلة الأولى إلى الثالثة، دون المرور بالثانية، جعل مولد العمل مختطفاً محتكراً لفعالية الاستغلال وحده. لم يتح للبيداغوجيا فرصة إشراف على المايحدث، هذا اللفظ البدائي. صار العمل هو الطارد للبيداغوجي، يجرّد المايحدث، من اسم الفعل (ما)، يحيله إلى: الـ... يَحْدُث. يعزل «العمل» عن «المفهوم».

لن تمرّ «الموسوعة» بالبيداغوجيا لتخرج إلى العمل، بما يجعله نفسه، وَغَيْرَ ذلك، في أن معاً. فالعمل الطارد للمفهوم، الجاهل للمفهوم، المتمرد على أسئلته مقدماً، يعزل المعرفة - الموسوعة - عن تاريخها. حين لا يتبقى ثمة توسط للتربوي بين الموسوعي - المعرفي، والعملي، يغدو حتى إبداع التقني تقنياً خالصاً. عندئذ ما جدوى الحديث عن أعمار ثلاثة للمفهوم. بل ما هي الإضافة المعلوماتية التي يمكن أن يقدمها أي تحقيق معرفي، حتى لو كان ذلك يتمظهر في التاريخ الديالكتيكي (الهيغلي) الذي أنتج (الموسوعة). ما الفائدة حقاً من ذلك التاريخ أو أي تاريخ آخر موسوعي، إن جاء يغمر العالم بطوفان المعارف / المعلومات، ولم يأت بالحقيقة، أو بحقيقة واحدة.

ذلك ما يعنيه التوسط البيداغوجي بين الموسوعي والعملي؛ فإنه يَعيدُ بتاريخ للمستقبل، تولد آتائه القادمة تحت هيمنة الحقيقة. بدون هذا التوسط، لا يسقط المفهوم في منتصف الطريق فحسب، بل قد يجهل نفسه، فَيَعيدُ فقط بجوائز المعارف، التي تقايض كل شيء بكل شيء، مقابل اختفاء الحقيقة. يصير استخدام اسمه - اسم المفهوم - تزييناً (فكروياً) للمتجات في لغة الدعاية اليومية. ويتطلب ذلك غضب الفيلسوف - والأول هو دولوز - لابتذال هذا الاسم، وإلصاقه بما هو نقيض إشارته تماماً، أو عدوها الأخير بالأحرى.

ما هي المسافة بين المفهوم والأفهوم. ليس الثاني تصغيراً للأول لا في الكيفية ولا في الحجم. تقاربهما اللفظي ليس صدفة. يجمعهما ليجعلهما على مسافة من بعضهما، وليس ليفرقهما أو يبعثرهما. المفهوم كما يريده دولوز يبرأ من الكلي المجرد أو العام. لا قرابة له بـ «علم الكليات»، لا على طريقة منطق أرسطو، وليس حسب تعريف ابن رشد للعلم بأنه: لا علم إلا بالكليات، وهو عين القول المنطقي الأرسطي. فهل هذا التخارج بين المفهوم والكلي، هو عين التخارج بين المفهوم والأفهوم؟ نقول إن التفارق ليس تنافساً على الخاصيات المنطقية بما هي كذلك. إلا أنه رغم نفي دولوز، فإنه لا يمكن التحدث عن المفهوم مع استبعاد تام للكلي. وكذلك بالنسبة للأفهوم الذي نستحدثه نحن هنا، فلن يكون

منها. فإن النص الهيدغري أتاح لمفاهيم الفلاسفة الأخرى، منذ ما قبل السقراطية حتى كانط وهيغل وهوسرل، أن تتحول إلى: أفاهيم. وبذلك لم تعد ملكاً نصّها الأصلي الوحيد، بل صارت لديها قابلية اختراق النصوص الأخرى، والترحال والتنفس في أرجائها، وفيما يتجاوزها.

الأفهوم قد يوحي أنه مادة التأويل أو مفردته الأولى. فإن قراءة نيتشه مثلاً عبر التأويل الهيدغري، تفكك (إرادة القوة) - المفهوم [العمود الفقري] للجسد النيتشوي - تبعثه إلى أفاهيم، لن تكون مفاتيح لغير ترميزاتها الخاصة. وبذلك لا تفسر إرادة القوة سواها، وتناهى هي نفسها عن كل تفسير. ذلك أن نيتشه لم يدّع أنه اخترع بإرادة القوة، المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب المغلقة. وكانت كتابته المتقطعة نوعاً من الثورة الدائمة على التمدّج، على الكتابة السائلة المتعلقة بغير ذاتها، بقواعد الأسلوبية والسردية المتعارف عليها. ليست إرادة القوة مفهوماً متحكماً ومسيطرًا على النص النيتشوي. كثيراً ما يضعف ذلك المفهوم نفسه، ويمضي باحثاً بين أفاهيم أخرى، عما يساعده على تأدية خصوصيته؛ حتى يصير تميزه الخاص أنه الأفهوم الذي يخترق المفاهيم. حتى قال بعضهم أن نيتشه، مثلاً، لم يعلن موت الإله، بل موت مفهومه فحسب. فهل تغدو مهمة الأفهوم هي استرداد صيغة إسم المفعول إلى صيغة إسم الفاعل. أو أنها تسترجع المفهوم من خاتمته الأخيرة، إلى مقدماته المتجاوزة أو السكوت عنها. لماذا يريد أن يكون المفهوم هو الخاتمة. [مسطح] الأفهوم أنه بدون هذا الادعاء. وربما كان مقعده الدائم عند البداية. وهو يكاد يتمم الكلمات ولا يتلفظها تماماً. ويجلس في العتبات، أقرب إلى الخروج وإلى الدخول.

لم يستطع هيدغر أن يُفهم النصّ النيتشوي. تأويله العظيم له: إنه كان عليه أن يصير نيتشواً حتى يرجع هيدغرياً. ليس ثمة نص كتبه هيدغر إلا وكان مصطحباً معه نيتشه توأماً الخالد. ليست ازدواجية، لكنها سرد أفهومي تاريخاني، يحتمل الكثير، وهو أقل القليل. ولذلك قلما اعترض أحدهما على الآخر في الكتابة الإثنائية ذات القلم الواحد. لم يقارن هيدغر مرة بين مفهومه هو، حول موضوع معين، ومفهوم طيفه النيتشوي. ذلك أنه ما كان يكتبه الاثنان هي انحناءات الأفاهيم على بعضها. وإذا ما أُتيح لنيتشه أن يعترض على هيدغر - وهذا مستحيل تشخيصياً - فإنه سيلقى نفسه هيدغرياً مستبقاً هيدغر الإنسان. لم تعد هذه الإثنائية الواحدة ممكنة إلا لأن كلا النصين النيتشوي والهيدغري يتعاملان بالأفاهيم التي لا تطرد أو تطارد المفاهيم، ولكنها تصر على مصاحبتها، لتتولى عنها سرد قصصها، في الوقت الذي تتولى فيه هي، أي المفاهيم، تعليل أو تأويل قصص سواها.

حين يعرض هيدغر لمفهوم الفن عند نيتشه، فإنه يقص

كحكاية، كسرد، مراهناً على الفوز بمُهلته ومفرداته بحيث تنمو فصوله بقدر ما تنمو كلماته. وما أن يبلغ خاتمة الحكاية، ويغلق قاموسه، مصطلحه، حتى يشرع الأفهوم بالانفصال عنه. لا يستطيع الظهور والغياب بحسب مغيب الميم في المفهوم. إنه بالأحرى أفهومٌ ليس مفروغاً منه بعد. وهو أقرب إلى همزة الأنا من ميم هم. لذلك لا مبرر عنده أن يختم نصه بنقطة على السطر. فهو هنا أقرب إلى الكاتب من المكتوب. ولذلك مثلاً كان يمكن لهيدغر أن يتابع الكتابة، حتى بعد موته، لأنه لم يكتب المفاهيم، بل نشر الأفاهيم. ومراجعته لتاريخ الفلسفة لم تكن مزاحمة للمفاهيم بمفاهيم أخرى. بل كانت تفكيكاً لها، أي إرجاعها إلى حالة الأفاهيم. في حين أن كل فلسفات المفاهيم كانت تُختم فصولاً. وبذلك يبدأ نقصانها بالظهور إلى درجة زوالها من الوجود. وسارتر يبرز هنا مثلاً شيقاً على هذه المعاناة. فلقد عجز داخل نصّه الفلسفي عن التعامل مع الأفهوم بدل المفهوم. فاضطر أن يزوج نصّه الفلسفي، بالنص الأدبي، حيثما وجد فيه تحوراً يقربه من صولان الأفهوم وفجائيته. وما اضطراره إلى الارتداد نحو الانصباب الكلي في القوالب الماركسية، إلا دليل العُسر في نصه الفلسفي، في محاولة الخروج عن سلطة المفهوم. فالالتجاء إلى الأدبي يأس من الفلسفي قبل أن تؤذن تاريخياته بمولد الأفهوم. لكن هيدغر هو الذي لم يخرج إلى الأدبي، لم يبدأ به، بل التقاه في طيات الفلسفي عنه، ولكن بعد أن تحرر الفلسفي من مخلوقاته المتخثرة جميعها: كل المفاهيم ومعجزاتها البهلوانية.

أليس ذلك هو ما جعل نص دولوز قليلاً ما يُعنى بالمفاهيم نفسها، بقدر عنايته بخلقها، بأفعال خلقها. لا يمه المفهوم عنه بقدر ما تستنزفه تلك العملية الغامضة، فريدة نفسها بأفعال خلقها، هي دائماً التي سبقته وأدت إلى خلقه. فالجواب على سؤال ماهية الفلسفة، لم يكن أنها هي المفاهيم، بل هي التي تخلق المفاهيم. لم يكن جوابه كلمة واحدة: المفهوم. كان الجواب نشوئياً. وبالتالي يظل مفتوحاً على ما لم ينشأ بعد. هكذا، فإن تاريخ الفلسفة لن يبقى تاريخاً للمفاهيم، إنه قراءة لتاريخ حكاياها، كيف تولد وتوجد وتزول. وحين نقول أن تاريخ الفلسفة يتقدم، فليس تقدّمه بالمفاهيم، بل بنمو قدرته على خلق المفاهيم. فالمفاهيم ليست تمارين تذكر دائماً بما كان ينقصها فحسب: كل تمرين منها عليه أن يثبت كذلك، ولو بطريقة ارتجاعية، ما كان عليه أصلاً كأفهوم؛ لن يكون مشروع مفهوم، إذ لن يلبث حتى يضع حداً لمشروعه هو ذاك. خلال مرحلة المشروع قد يتلاقى الأفهوم والمفهوم، يتنازعان المشروع عنه. المفهوم ينهي المشروع لحسابه كلياً. الأفهوم يظل مشروع نفسه الذي لا ينتهي، الذي لا يموت في خاتمته. قد يظل الأفهوم هكذا حراً، هائماً عائياً. والنص الفلسفي الناجح هو الذي لا يضطر إلى التصحّية بالاثنتين للفوز بالواحد

العربي، الذي من الصدفة أو من التاريخ أن يتلاقيا معاً إغريقياً. فالفن هو حيٌّ من الصنع الذي يتطلب إتقانه الخاص. ولا نصل إلى مفهوم الإبداع، إلا عندما يتطور فعل الإتيان نفسه إلى الإتيان بما لا يأتي من ذاته [قليلاً]. وهنا يبرز إلحاح نيتشه على شخصية الصانع، الفنان، الذي لا يدخل تحت دلالة المنتج المبدع عنه، ولكن الصانع أو الفنان هو الذي لا يمكن لتلك الدلالة أن تقوم بدونه في الوقت عينه. لذلك لم يعد يمكن طرح سؤال ما هو الجمال، أو ما هو الجميل، كما كانت تفعل الاستطيقا التقليدية قبل نيتشه. وهنا استفهامه عن (مفهوم) الجمال، وليس عن أفهومة. الأول يطرح سؤاله عن ذلك الجمال، وقد صار منجزاً. وبالتالي يمكن أن يظل خاضعاً للكنيسة عينها التي ما تعهدت الفن إلا باعتباره تجلياً للعالم المنجز الذي [كان] هو من صنع الإله. وهو نفسه [كان] يحییء ظلاً لمثال الجمال الأفلاطوني الذي يرنو إليه كل جميل ليستمد منه، ويحاكيه فيما يجعله شبيهاً به.

لكن عندما نُرجع الفن إلى ذلك الجهد الذي يكشف عن إرادة القوة، معبراً عنها بإرادة الإبداع والخلق من قبل الكائن الزمني الخالص، الإنسان، الفنان، فإن الفن ينبثق من عائلة الفعل، أو الصُّنْع؛ ومثاله الإتيان، الذي يصل إلى درجة الإتيان بما لا يأتي إلا من ذاته. وبذلك يفارق الفن مفهومة المتعالي، ليدخل أفاهيم البشر والخلق والإبداع، وظروف الإكراه والصراع، وفوز المبدع أخيراً بما يُمكن من سُكنى العالم شعرياً، ويجعله إجرائياً. «نحن نعلم أن إرادة القوة هي في جوهرها فعل إبداع وفعل هدم. فالقول أن حادثة الكائن الأساسية هي «فن»، هذا يعني أنه هو إرادة القوة. والحقيقة أن دخول نيتشه إلى الفلسفة كدخوله إلى الحياة. حَدَثُ اختراق فني. فهو منذ كتابه: «ولادة التراجيديا»، الذي كتبه تحت كنف حبه / كراهيته لفاغنر، اعتبر، كما هو رأي فاغنر نفسه دائماً «أن الفن هو المهمة العليا للحياة، باعتباره فعالية ميتافيزيقية»، كما يتابع هيدغر.

هذه الحركة الدائرية التي تفصل نص هيدغر مع نص نيتشه، تجعل من تلك الأقانيم، إرادة القوة، الحياة، الفن، المعرفة، تتعلق ببعضها كهنهات من أفاهيم مفتحة باستمرار على بعضها، كلما أُتيح لأحدها أن يفتح على تأويل أو شيء ما خارج الحلقة العتيدة إياها. فإرادة القوة لا تفسر الفن، ولكن عندما نخرط في (أفهمه) الفن، يتم استدعاء إرادة القوة وسواها؛ وقد تجيء إلى حيث الاستدعاء، مختلفة. تشرع في قراءة ذاتها عبر ذلك (الآخر) الذي يفسرها، من حيث أنها تفسره. أما عندما نبقي في دائرة المفهوم، فإن إرادة القوة لا يمكن قراءتها إلا عبر العنف الذي تمتلئ به عبارتها اللغوية. لكن عندما تنسأل إرادة القوة عبر السرد النيتشوي فإنها تبدو، كما لو كانت منخرطة في عملية كسر ونَقْر في جدران مفهومها [اللغوي] بالذات. ذلك هو الفارق الحاسم بين

علينا مباشرة الأفهوم الذي يصاحبه. سرعان ما يوضح الأفهوم أن الفن عند نيتشه ليس هو إبداع الفنون المعروفة في الاستطيقا المعاصرة لنا. إنه يتسع لكل ما يُصنع، لكل ما يتطلب المهارة والدقة إلى درجة الإبداع. لذلك عندما يربط نيتشه مفهوم الفن بالحياة، فإنه يلتقط من الحياة أهم أفاهيمها، تلك التي تتحلّق حول إنتاجيتها. فذلك لا يمكننا مثلاً أن نتوقف عند مفهوم للفن يتحدد بالمحاكاة. كما هو شائع لدى ثقافة القرنين الأخيرين. فالفني لا يحاكي، بقدر ما هو نموذجي ذاته. لأنه ينتج ما تنتجه الحياة نفسها. فالفني ليس تسجيلاً آخر خارج تسجيل الحياة. إنه علاماتها وأفعالها المباشرة. لا تلذّي الزهرة المرسومة في لوحة لأنها تذكرني بأصلها في الطبيعة. بل لأنها تنسني هذا الأصل، وتفرض متعتها (هي)، على عيني بما فيها من شكلايتها الخاصة. فالمحاكاة قد تبني أول مفهوم عن الفن في بداياته، وخاصة عندما كانت تسود لوحات الوجوه والهيئات البشرية أو المناظر والحدائق الطبيعية، والتماثيل الحجرية المحاكية لشخصيات أو رموز أسطورية دينية، عندما كان مقياس هذا النوع من الإنتاج، الصناعة؛ لا يمكنه أن يقدم أشياءه إلا بقدر ما تشابه مع أشياء الناس والعالم. المطابقة مع الأصل هي المقياس. لكن الاعتراف فيما بعد باستقلال التخيل، حرر الأعمال الفنية من عبودية الأصل وفرض عليها أبوة الوهم. ولم يعد المبدع هو نفسه فحسب، إلا عندما نجح في فرض ذاته، باعتباره أفهمه الخاص. بمعنى أن التخيل - الذي كدس تعميّناته مفهوماً لها وعنها. تلك الوظيفة النفسوية التي تريد أن تكون استطيقية.

لقد ورد التأشير الهيدغري على الصلة بين الفن والصناعة نوعاً من إرادة التصحيح بالنسبة لفهم التعريفات / الأفاهيم المبعثرة في كل جهة من النص النيتشوية حول هذه الصلة. وإذا كان تتبعها هيدغر باعتبارها تعريفات / مفاهيم، لكان مضطراً إلى الاعتراف بتناقض الدلالات. ولكن كل نص نيتشوي هو متناقض حتماً، من هذه الوجهة. ولا ينقذ السرد النيتشوي في هذه الوصمة - المنطقية الفظيعة! - إلا قراءة فذة، من نوع القراءة الهيدغرية، التي تتمعن ما يسمى بمفاهيم، من نوع الحياة وإرادة القوة، بطريقة أفهومية. فالأفاهيم تنتشر، تتناسل وتتفرع، وتتقاطع وتتراكم، ويلتف بعضها على بعض، تماماً كعروق الجسد الحي. لهذا فالفن بكل ما أطلقت عليه وفيه من التعريفات والتأويلات في النص النيتشوي عينه، فإنه مُستَقَرٌّ دائماً، بحيث لا تأسره مقدمات ونتائج متطابقة فيما بينها. بقدر ما يتصاعد نحو أشمل المفاهيم من نوع الحياة وإرادة القوة، يتصاعد نحوها وهو في كل مرة، يحمل بزايا مختلف من أفاهيمه الطارئة والمترجرة، هناك دائماً عواصف صامتة من آلاف الفراشات التي تحجب، تعكس طيران النور النادرة.

يدخل الفن تحت جناح الصنع الذي يعني بدوره أصل التكنولوجيا، وهو مصطلح Techné الإغريقي، أو فعل أُنقن

الفني وحده. وهو الأمر الذي رفض نيتشه أن يتيبته، حتى لا يقرّ به، خلال حماة غضبته - التحليل النفسية أكثر منها الميتافيزيقية - على مجمل عبقرية صديقه اللدود؛ ماذا أغضب نيتشه حقاً على موسيقى فاغنر؟ لأنها أجهزت على إرادة القوة، على الاغريقية لصالح المسيحية؟ لأنها لم تستطع أن تأتي محاكاة حقيقية لإرادة القوة. لم تركها كما هي، وتخترقها إلى مركز عاصفتها حيث تغدو الموسيقى تصويماً لصمت المركز، حيثما صميم العاصفة، دونها أي مسّ بخامة العاصفة نفسها حولها.

الفن النيتشوي هو الاختراق نحو لحظة الصمت، المنبعث من صميم العاصفة نحو مركزها، وليس خروجاً منها، ولو كان هذا الخروج متوجاً بأعظم أكايليل الإنجاز. إذ كل إنجاز هو خاتمة ماضوية، في حين أن اللحظة الموسيقية من إرادة القوة تشغل الزمانية، قبل أي توزع تقليدي لآناتها الثلاث. فالموسيقى وجود زمني محض - كما عرفها هيغل - غير أن ذلك لا يعني أن الموسيقى والزمن واحد؛ لكنها تولد من لاشئيته، وتُصوّته، وتضمحل فيه. كأنها (خارج الزمن)، أي كونها ذلك التعبير الذي يلغيها. تلك هي المفارقة: مهما تأججت درامية الموسيقى فإن ذروتها هي خاتمته، السكون، اللاشيء. إذ أن التجريد، أو اللاشيء، هو أهم أدوات الموسيقى في التأثير بالمحسوس بما ليس محسوساً. كأن انعدامية الاستمرارية زَمَكاناً لأي صوت، هي التعبير عن إمكانية أن تدخل الزمانية إلى ملء العالم دون أن تنتشر طولانياً بين الآنات الثلاث. هي إمكانية أن يصبح للكونية نفسها اسم الزمانية التي لا مكان لها إلا العالمية داخل / عبر العالم.

مثل هذه التلغظات لا يمكنها أن تتخثر في مفاهيم كلاسيكية. إنها بالأحرى مراتع للأفاهيم. وعندما حاول بعض المت مذهبين من أشباه الفلاسفة والشرّاح، إشادة عمارة متراسة من المفاهيم المنحوتة على قياس بعضها، فلقد نشأت الأديان الاجتماعية، والكيانات السياسية. ولم تستطع الفلسفة أن تسترد وطنها الخاص من المفهمة، إلا عندما أعادت صياغة جاهزيتها خارج كل جاهزية. حيثما، مثلاً، تُطلب إرادة القوة، فلن يُعثر إلا على نفاية لها.

لقد ودع نيتشه عقله، ثم حياته، وهو واثق أنه لم يخلف وراءه سوى إشارات، أفاهيم عن إرادة قوة لا تصير أبداً مفهوماً. وكذلك كان خط الكتابة الهيدغرية التي ملأت آلاف الصفحات، فكانت تسير فوق درب يناظر دائماً درب إرادة القوة، يتقاطع معها للحظات ذروية، لكن الدربين يتوازيان ولا يلتقيان أبداً. ولقد كانت تلك الكتابة أمينة كل الأمانة لهذه الوضعية. فمن أعظم ما أنتجته فلسفة التأويل في هذا العصر، هي تلك الكتابة الهيدغرية لقراءة نيتشوية، بعد انقضاء نيتشه الذي كفّ عن الكتابة، لكنه أطلق قراءته إلى الأبد. إلا أنه ينبغي التنبيه هنا أنه لم يكن لتحدث مثل تلك المعجزة من كتابة القراءة المنطلقة، ولم تكن لتلقى مثالها

العنف المطلق الأعمى الذي لم يستطع شوبنهاور أن ينفك عن رؤية إرادة القوة إلا من خلاله، وبين الانزياحات المتوالية التي تتعرض لها في النص النيتشوي. هذه الانزياحات تقول الأفاهيم التي تبرعم وتزدهر على تخوم العنف، وعلى أطراف أجنحة العاصفة ذاتها. ذلك أن الاختلاف الفلسفي الذي يحدث في حادثة الكتابة النيتشوية، إنما يتأتى من كتابة إرادة القوة ليس هو فقط كعنف حقيقي وزمني، ويُحدث العالم كل لحظة؛ ولكنه العنف الذي يفقد مركزته كل لحظة، ويبعثرها مراكز لا تنتهي عدداً أو كيفاً، وينشرها على نتوءات محيطه، كأنها نوافذ الخارج على داخله. كل نافذة تقصّ مشهداً مختلفاً، تؤسس أفهماً فجائياً. تلك هي كتابة النص الذي لا ينهي، أو يحنّتم المفهوم، ولكنه يشرّعه على أفاهيم لا حصر لها، قليلاً أو بعدياً.

الفن ليس عزاءً عن قضائية إرادة القوة - شوبنهاور -، إنه بالأحرى - نشوياً - كالربيع الذي ينتجه شتاؤها عينه. الفن ليس الربيع المسالم حقاً. إنه دعوة إلى دخول مركز العاصفة نفسها، حيثما هي لحظة الصمت التي تفجر الصخب الأكبر حولها. نيتشوي لا يمكن التعامل مع الفن إلا عاصفياً، إلا في الصميم من إرادة القوة كجواهر وكحدث. «نحن نلقاه - الفن - كأقوى حافز على الحياة». هذا هو طريق تحرير (معرفة الفن)، الاستطيقا، من تراثها الأنوثي، ووضعها تحت طائلة الأزمة الذكورية. إعلان عن مولد الاستطيقا - المضادة. مع فاغنر، وضد فاغنر. ذلك أنه كان لا بد من إعادة كتابة عنف الكينونة من خلال الدراما - الأوبرا الموسيقية الكونية على الطريقة الفاغنرية، ولكن في الوقت عينه كان لا بد من رفض فاغنر نيتشويّاً، لأن تصعيد إرادة القوة عنده، فنياً، إلى ذروتها، لم يسمح لها بأن ترتد على ذاتها، وتبرز عنفها الخاص الخام، قبل - الفني، فوق - الفني، وما بعديته كذلك. هكذا يقوم اعتراض نيتشه على الميتافيزيقا الفاغنرية التي عجزت عن الإبقاء على العنف البدني لإرادة القوة بالرغم من الفن عينه، وبواسطة الفن. كما لو أن الموسيقى / الميتافيزيقا الفاغنرية فازت بكونية العنف كمفهوم، وخسرت عنف الكونية كأفهوم يتبعثر أفاهيم. وبذلك لم تستطع تلك الموسيقى أن تستحضر الكينونة البارمنيدية بكل جلالها البرّي، ولانهاية هيمنتها الوحشية الكليانية، إلا بطريقة المفارقة الأفلاطونية المسيحية المعهودة. فالمشروع الفاغنري في الموسيقى عَجَزَ، أو أنه لم يسعَ إلى: أن يكتب الفن / الإرادة القويّة، بل كتب الفن الذي هو العزاء عنها بها. كان فناً شوبنهاورياً أكثر منه نيتشويّاً. كانت موسيقى فاغنر تحاذي إرادة القوة دون أن ترفضها أو تقبلها. ليس ذلك حيادية بل كانت براعة الإبداع الفاغنري تتجلى في دَرَمَتَة dramatisation هذه الحيادية، ربما يوحي أنها متورطة حقاً في تجوهر إرادة القوة ذاتها؛ لكنه ذلك التجوهر الذي تظل - الحيادية تلك - مدينة به لدرامية أخرى تتعلق بالفعل

والكينونة كصيرورة. ديونزيوس الذي يعود هو نفسه كل مرة، لأنه سيعود مختلفاً مع ذلك.

لهذا يصف هيدغر توأمه نيتشه، أنه الفيلسوف الأخير في الغرب... لأنه يرجع إلى البدء - الإغريقي - الذي لا يريد أن يبرحه راهتياً، وبعد خمس وعشرين قرناً... هنالك النقلة من التأريخ إلى التاريخ. لكن النقلة تنسى الضفة الأولى، تحتازها ولكن دون أن تصطحبها معها. ولعل الخطأ العضوي التكويني، في المشروع الثقافي الغربي أنه أوقع نفسه دائماً في دائرة الاختيار بين الضفتين؛ إما هذه أو تلك: إما بارمنيد أو هيراقليط. الكينونة هيمنة وشمولاً، أو الكينونة صيرورة واختلافاً. نيتشه اختار الاثنين معاً، رآهما في عودة ذات النفس. أعطاها تسمية ديونزيوس الذي يرمز إلى اختيار الفرح - الحياة - في حين يشغل الآخرون في إثبات وجود الله أو عدمه.

تلك (ديانة) زرادشت الجديدة: «لم يعلموا أن الإله مات. أريد إلهاً يرقص» هل هو الإله الذي يموت، أم (مفهوم) الإله. أليست دعوة إلى الالتقاء بالإله الآخر، خارج مفهومه، وعبر أفاهيم لا تنتهي.

يحل هيدغر هذه الإشكالية حين يعتبر أن إرادة القوة هي الكينونة كما تصورها بارمنيد، هي الكائنة في كل كائن حتى في عدم الكائن. كأن عودة ذات النفس هي طريقة الكينونة في الوجود. بمعنى أن الأحداث هي التي تحقق الحدوث، هي الطريقة الوحيدة لوجود الحدوث. فإن الدلالة الرئيسية للكينونة لوغوسياً، عند الإغريق، هي المبدأ. والمبدأ قبل أن يكون تمعناً معرفياً فإنه يعني: البدء؛ بحيث أن كل شيء يلي البدء سيظل يحمل البدء معه. ومن هنا القول بمبدأ للوجود. كل حدث لا يعلن وجوده حذته فحسب، بل يذكر بالحدوث ككينونة. ولذلك فإن ديونزيوس يحتل المكانة الثالثة بين الكينونة والوجود، بين بارمنيد وهراقليط. يجمعهما ويفصلهما ويتجاوزهما معاً، في نوع من الهوية الاختلافية.

عودة ذات النفس هي حضور البدء في كل ما يتبعه، لكي يبدأ من جديد، بما كان فيه، وبما ليس فيه، كذلك بعدد. وهذا مما لا يمكن لأي مفهوم أن يتحملة، إذا لم ينفرط عقده إلى أفاهيم، لا يتوقعها هو، ولا تعرف (هي) نفسها فيه قبل حدوثها. تظل الأفاهيم تنبع من ← الآخر؛ أما المفهوم - تقليدياً - فإنه إسقاط الأنسنة على هذا الآخر. ولذلك قلما استطاع الكاوس أن يفرض وجهه الخاص الذي لا (نعرفه). إن أنسنة الكاوس تكرر الجهل به، كل الاختلاف الذي يحاول المفهوم / الأفهوم، بالدلالة الفلسفية الخالصة أن يؤكد، في لحظات التنويرات الانعطافية الكبرى، في تاريخ الفكر، هو الفوز بلمحة خاطفة من رؤية الكاوس خارج الأنسنة. ذلك هو الاختلاف (الحقيقي) الذي لا يأتي مع ذلك إلا محمولاً على ما هو ذات نفسه، على الكاوس، الذي ليس هو كذلك إلا عندما يكسر مفهمته، إلا عندما لا تأتي الأفاهيم عنه

الأرقى والأغنى، منذ كتابة سقراط / أفلاطون، لدى نموذج التوأمين: نيتشه / هيدغر، لو لم تستطع القراءة الهيدغرية أن تكتشف أسرار لعبة: السحر / فك السحر بين المفاهيم والأفاهيم. تلك المفاهيم التي تتفكك أفاهيم، لتعود مفاهيم.. وهكذا. فإن لعبة السحر / فك السحر، لا تنتهي أبداً بلحظة فك السحر، ولكن بعودة السحر دائماً. وذلك أيضاً هو من طقوس: عودة ذات العين. الأفنوم النيتشوي الآخر الذي أبدعته عبقرية ذات لحظة اختراقية فريدة، ثم قضت حياتها تعالجه وتؤوله وهي صامدة ما دون حد الجنون، حتى انبهار ذلك الحد.

قد تكون الفلسفة هي إبداع المفاهيم، حتى تصير الفلسفة هي أفهوم ذاتها. عندئذ فإن المفاهيم التي تخلقها لن تكون سوى علائم متناثرة على تخوم أفاهيم. المفهوم هو حق الوضوح. الأفهوم هو حق الاختلاف. وحيثما يقيم المفهوم التحويم حول الدلالة، فإن الأفهوم يعيد بناء الدلالة خارج أسوارها. عودة ذات العين لا تعني عودة عين الشيء، لكنها هي الشيء عينه الذي لا يكاد يغادر ذاته، حتى يرجع إليها، ومعه بعض ما يغيّره من آثار مغادرته السابقة.

ليس ذلك سكونية وأبدية جوفاء. إنه فنٌ تذكير بالتمعين الذي غالباً ما يُقرأ خارج كتابته. لهذا لا يمكن للفلسفة أن تلقى وطنها الأصلي والطبيعي إلا فيما لا يحّد كتابتها، هذا الذي يسمى الميتافيزيقا؛ وهي بدورها، كل ما يُكتب فيها يصبح خارجياً عنها. لذلك من العبث التحدث عن مفاهيم ميتافيزيقية. هذه المفاهيم قد تدعى أنها مفاتيح؛ لكنها لا تعرف أية، وما هي الأبواب التي عليها أن تفتحها، ولا الأقفال التي ستتحرك داخلها. ومع ذلك ليس لدى الفلاسفة ثمة كلمات / أدوات للتعبير عما يخص الميتافيزيقا سوى ألفاظ المفاهيم. ليس ذلك شأنًا هيناً. نعم كم لألفاظ المفاهيم من سلطة على الإنسان والتاريخ. لتتذكر فحسب كلمة الله، الموت، الحرية، الشر إلخ... إنها ألفاظ قد توصف بكل خصائص التجريد والإطلاقية والعمومية، لكنها حاضرة الفهم والتأثير والتوجيه... بل من خصائص مثل تلك الألفاظ / المفاهيم أنها لا تتطلب شروحات. ومع ذلك فهي التي أنتجت جبلاً من الشروح وشروح الشروح. وقد يقال إن الشرح هو الذي يأتي بالأفاهيم، هو الذي يعكس هذه الأفاهيم وكأنها تجليات أو دلالات أو توائم روحية أو سحرية، عملية أو علمية، للأفنوم الأصلي الذي يتعدد في كل هذا، لكنه يبقى وحيد ذاته، بحيث يمكن استعادة البدء منه وحده من جديد، وكأنه يولد اللحظة واهنا. لأن الكائن هو الذي يبدأ، ولا يمكن الانتهاء من بدئه. إذ أنه البدء الذي يعود بعد كل ما يتبعه. ذلك هو السكون المتحرك، الذي يتميز به ديونزيوس، الإله الأسطوري الإغريقي، وقد غدا هو المفهوم الأسطوري في فلسفة إرادة القوة. أو بالأحرى يصير ديونزيوس هو الأفهوم الذي يجمع بين مفهومي الكينونة كثبات،

الكاوس، شرط أن يفتقد هذا البديل كل ذاكرته عن الآخر. فإن ثنائية الألهي / الأنسني تريد أن تحل مكان الواحد. وهي تستطيع أن تختار تاريخاً حافلاً بإنتاج كل من قطبيها هذين، بحيث لا يقع كل حادث إلا وهو محتمل مقدماً بدلالته، تلك التي لن تتخطى أبداً مفردات الثنائية الأصلية. لكن ليس من الضروري للأحداث أن ترفع عناوين ألهة أو أنسنة مباشرة. فهناك سلالة لا تنتهي من الترميزات التي تبتكر لكل طارئ أدلجة ما، كيما يباشر سلطته، طقوسه، وحكاياته الزمانية والحضارية. واللغة كفيفة دائماً بإلغاء المسميات لصالح الأساء. فإن ثنائية الألهة / الأنسنة استطاعت أن تنشئ تاريخاً مغلقاً لن يكون أبداً موازياً لتاريخانية اللوغوس، لكنه لاغياً لوحدية اللوغوس. وهي تتجلى في الهوية المتكلمة، أي أنها هذا: الصيروري دائماً *Le Constamment Devenant*. أو «عودة ذات النفس». إن الأنسنية هي غير العالمية. ومع ذلك فهما رديفتان لبعضهما لصالح إلغاء الكونية، من مقدّم المايحدث ومن خلفيته. اللوغوس النيتشوي في أصله الإغريقي المتجدد، لا يقضي فقط على الثنائية: الواحد/ المتعدد، لا يجعل الصيروري تجلياً للواحد. لكن الصيروري هو واحدته، لأن هويته الثابتة هي أنه الصيروري دائماً. كل مفهوم حول: الصدور للمتعدد عن الواحد، ليس هو إلا انعكاساً ظلياً لذاتية الأنسنة، التي تطيح بموضوعية الكونية حولها.

هذا هو التصحيح الأكثر ثورية لمفهمة العقل: فهو لن يرى نفسه في كل ما هو صائر، لا يردُّ الصائر المتحرك إلى سكونه الأصلي - كما كان يفعل تقليدياً - بل سبى نفسه ضرورياً في خاصية الصيرورة عينها في كل صائر، إذ تغدو هي امكان العقل وحده أي هي محلّ العقلنة الحقيقية.

صيرورة الصائر هي: ضرورته. لكن عودة الهوية على هذا النحو لا تقلب (العلم) بعد، قبل أن يتم انقلاب الميتافيزيقا عينها. هنا يشتد وضوحاً ذلك الاعلان العجيب عن نهاية الميتافيزيقا كخاتمة للمشروع الثقافي الغربي، الذي لا يزال هيدغر يفاجئ به كل منعطف جديد في الفكر المعاصر. تعني (الخاتمة) أن التحدي الآن ليس في تغيير العقل لمذاهبه، كأن يخرج من أيديولوجيا ليعلم أخرى. لكنه في قدرة العقل على تغيير بنيته ذاتها، بحيث يتوقف لحظة عن لعبة المثل الذي انقطع عن العالم واستغرق في صنع أصنامها، والانخراط في الحوار معها، وفيها بينها. فالسؤال التحدي: كيف يمكن للعقل أن يقرَّ بالموضوعية (الخام). أن يجلس في عتبة العالم، وألا يمسح العالم إلى لعبة في أحضانه. حتى اليوم كانت الموضوعية كالذاتية تماماً، تصوراً. كذلك كان التناقض بينهما تصوراً آخر.

[لا ننس هنا أن اصطلاحات من مثل الذاتية والموضوعية ليست في سياقنا الحالي هي عينها في شائعاتها الاستمولوجية].

إلا مصدوعة، مجرد «أفاهيم. حتى عندما يُترجم الكاوس إلى معنى الفوضى، فالأنسنة هي التي تترجم وهي التي تسمي هنا. إن إقرار اللاتين ليس إسباغ الشكل على الكاوس، حتى ولو كان شكل اللاتين. كل المعرفة أنها ينبغي لها أن تجلس في جوار المعرفة. لكن الجلوس قرب الكاوس، هو دخول في حضوره. وهنا، الفلسفي يستنجد بكل ما فيه من طاقة الشعري المترسبة في أعماقه، ليس تعويضاً عن المفهمة، عن إسقاط الأنسنة، ولكن كطريقة أخرى في إمكان الحضور أنطولوجياً، ومعه اختلافه عن إمكان الأنسنة. بماذا يُوجدنا الشعري في صميم الفلسفي؟ لعلّه يصلنا بالكينونة وهي تنسحب. يضعنا فوق حافة هاوية (الفراغ) الحقيقية التي تسبق بناء التصور. يفاجئنا دفعة واحدة «بالضرورة المطلقة» و «الموضوعية المطلقة»، ليس في شائعاتها العلمية، أو الاستمولوجية، ولكن في نصارتها الأنطولوجية.

ومن المهم في هذه اللحظة من التمعين أن تستعيد مثل هذه الألفاظ براءتها الدلالية، أو عُذريتها الأصلية، لعلها تقرّبنا من ثقافة «براءة الصيرورة». فالمصطلح الأنسني هو الذي يدّعي أنه لا يسمي الشيء، في حين أنه لا يسمي إلا نفسه، لَفْظُهُ عَيْنُهُ. وبذلك ينسبنا المسمى الأصلي، ينسبنا الشيء. فالضرورة في معرض توصيف الكينونة ليست «الهدف» أو «الغاية» أو القصد - وهي كلها من تسميات الاستمولوجيا الأنسنية. حتى الصدفة أو الجواز، أو الفوضى، ليست غريبة عن تلك التسميات التي خصصناها بالاستمولوجيا الأنسنية. لكنها عندما تعرض في مجال توصيف الكاوس، فإنها مضطرة إلى تحطيم سياقاتها الأنسنية تلك.

لعلّ التسمية تفقد استراتيجيتها الضمنية أو الصريحة في الأنسنة عندما تلقى ذاتها أمام تحوم الكاوس. لا تغدو اللغة عاجزة تماماً أمام اللغز. قد تتراجع أمامه كتنقية؛ وقد تتجاوزها عندما تكتشف شعريتها. سُكنى العالم شعرياً هي اختراق للأنسنة، وتبديد لظلال وشباك العنكبوت. كأنها دعوة للعنكبوت كيما تتسلق حبال الفراغ فحسب بدون أية شبك. إنها الحاجة دائماً إلى إعادة تنظيم الأفانيم الفكرية خارج مرجعياتها الأنسنية المعتادة. متى يتم اكتشاف موضوعية العالم الحقيقية، وضرورته المطلقة؟ لعله عندما تنهار كل الموضوعيات والضرورات المألوفة.

إذا كان الإله قد مات كمفهوم، لكن أين الإله؟ هكذا، فإن اكتشاف الكينونة تحت تسمية الكاوس قد تطلب الثورة على الأنسنة. لكن ما الذي يدعو كذلك إلى الثورة على الألهة. أليست هذه الأخيرة هي الوجه الآخر للأنسنة نفسها. ليس معنى ذلك أن الإله اختراع إنساني. ولكن كلا المفهومين، الإنسان والإله، من صنع التقنية. وهما ليسا سوى ذريعتين للعقلنة؛ حتى ولو كان التاريخ هو قصة الصراع بين الألهة والأنسنة، فليس ذلك لأن العقلنة تصرُّ على بناء عالم بديل عن عالم

طفولياً في سلم المعرفة أنثروبولوجياً، لكنه يغدو حاجزاً حقيقياً دون التماس مع الكل، خاصة عند نقله إلى سياق الميتافيزيقا. إذ يفقد (الأخر) بُعدَه المستقل. وبالمقابل تغدو الذات عينها نتاجاً للذاتوية. وبذلك تقتصر هذه الميتافيزيقا على التصور كمنتج للمعرفي وكمعيار له في آن، ولا تهمل الأنطولوجي أو تناساه فحسب، بل تعاديه بشراة التأريخ ضد التاريخ. تمسي الميتافيزيقا صانعة الأوهام الكبرى وحاميها الأولى. فالمشروع الثقافي الغربي (انحرف) نحو ميتافيزيقا التصور. غدا أخطر نماذجها وأهم برهان على نجاعتها في تأكيد تأريخ للحداثة، ضد المايحذث. وما يفعله نيتشه/ هيدغر، هو محاولة التصحيح. هو إنكار أن يكون هذا.. هو المشروع الثقافي الغربي. ولذلك يسارعان معاً إلى ختم هذا التأريخ، والمناداة على التأريخ للحداثة، ضد المايحذث. وما حيثما الكائن هو هذا الذي يصير دائماً. هو الكائن الذي ضرورته هي ضرورته أي براءتها من كل ما يلصق بها تاريخياً ثقافياً.

ما دام الحديث يدور حول الضرورة، فإنه ينبغي الاعتراف مع نيتشه - مهما كان مصداً وغريباً - أن الوطن الأصلي للضرورة هو الكاوس، أو كل ما هو خارج عن الانخراط في لعبة الختميات الوضعية، أو الأولوية الميكانيكية، أو الأولوية العضوية. ذلك لأن الكاوس يبقى هو عينه خارج كل مفهومة؛ مهما يصل الادعاء بالمفهومة إلى حد قطع الصلة بالكاوس، ورميه بكل النعوت السلبية من مثل الفوضى والعشية أو العدمية واللامعقولة... إلخ، فقد تلجأ - المفهومة - إلى الشعري مع ذلك، باعتبار أن له مهمة لا يستطيع أن يقوم بها سواه، وهي استرداد ثمة ترميزة علاقة ما بالكاوس، تريد أن تكون محدودة في لا محدوديتها، التباسية في إنارة الجانب الآخر من الاشكالية الوجودية الإبداعية، حيثما يحتم الكاوس متمتعاً باستثنائته الدائمة: الضرورة المستحيلة، كالفجائية المطلقة. مما يحتم على الفلسفي المحض، كلما سعى مخلصاً نحو طريقة ما في التقاط الكاوس، أن يدخل صيرورة الشعري، أن يدع مهمة إبداع المفاهيم، تزود نفسها بمهمة كسر المفاهيم، حتى يمكن أن تتوافد الأفاهيم من كل حذب وصوب.

عودة ذات النفس تنسى، أو تخطئ الحدود الكلاسية بين المفهومة والكاوس. تجدد دلالة اللوغوس - الإغريقي قبل السقراطي - الالتباسية أصلاً. تخرج الثبات بالتغير. بل إنها تجعل معنى الهوية محتمل، بالضرورة ما فوق - المفهومية عينها، يحتمل - الصائر دائماً، ليس كعرض خارجي أو طارئ، بل كتأسيس لا ينصب كجوهر دفعة واحدة، ولكنه تأسيس لتجوهر لا يكف عن تغيره جوهرياً.

«عودة ذات النفس» ليست أسطرة نيتشوية مفارقة، لكنها هي حد المفرق الضائع بين المشروع الثقافي الغربي (الأصلي)، و (مشروع) انحرافه المتهادي الذي استرق الاسم وقمع الاختلاف

وإذ نورد هذا التحذير فإننا ملزمون بإعادة إيضاحها. وهذا ما نفعله على ضوء المتعطف النيتشوي/ الهيدغري. فإن قراءة الفقرة (901) من (المعرفة الجذلي)، والتي توقف عندها هيدغر طويلاً بصورة إبداعية فذة، يمكن أن ترسم الحدود الفاصلة بين الميتافيزيقا التي حانت خاتمتها، وبين الميتافيزيقا غير المنشغل بها أو عليها أو في الحالين معاً، بُعد. ذلك لأن هذه الفقرة تقدم نموذجاً واضحاً عن ميتافيزيقا التمثل التي ينبغي وضع حد لها، من أجل إفساح المجال أمام الميتافيزيقا المنسية، ميتافيزيقا الهوية أو المماثلة مع الذات. فالكائن الحي العاقل يسبغ على العالم حوله مفهوم - الحياة. وبالتالي يرى فيه ما يرى في نفسه. يصير العالم عضواً يولد وينمو ويسعى إلى غاية. في حين أن «الفرضية» (القائلة) بأن الكل هو عضوية، تتعارض مع جوهر العضوي. فإن قياس الحياة على مثال الإنسان الحي يقلب الواقع، الذي يحتم رؤية الإنسان نفسه كاسلوب من أساليب الحياة، والحياة نفسها ليست سوى طريقة في مقاربة (الكل) أو الكاوس. «حذار من التفكير في أن العالم كائن حي». ذلك أن العضوي ليس سوى شيء متفرع للغاية متأخر، نادر، عرضي على قشرة الأرض. فهل ستمضي بنا السذاجة إلى تفسير هذا العضوي العرضي كأنه الجوهرية الأساسي، الكوني «كما يفعل أولئك الذين يسمون الكل جهازاً عضوياً».

إن هذا المثال، الحياة، يقدم النموذج الأحدث عن فكر المماثلة الذي يتقضم تفكر الهوية. إنه يشير إلى النزعة الحيوية التي اشتد أوارها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعد داروين وسبنسر، إنطلاقاً من علم الحياة إلى علم النفس والفلسفة؛ فالكل يُترجم كلياً إلى أحد أعراضه. تصور إنسانوي جديد يؤنس الكون باسم الحياة. ذلك التفكير بالمشابهات، بالتمثيلات يخلق دائماً منظومات مفاهيمية؛ أول ما تفعله هو ادعاء ضرورات عرضية تحجب الضرورة الأصلية.

قد يصل الأمر بالحويين المحدثين، كما كان بالنسبة للدينين التقليديين، أن يسبغ على الكون خاصيات «التمفصل، الشكل، الجمال والحكمة». لكن ذلك المسمى السديمي، «ليس كاملاً ولا جميلاً ولا نبيلاً»، ولا يريد أن يغدو أبداً على هذه الشاكلة، لا يطمح أبداً إلى محاكاة الإنسان، وهو ليس مصاباً بعدوى من أحكامنا الجمالية أو الأخلاقية. بالإضافة إلى أنه لا يتمتع بغريزة للبقاء، ولا قطعاً بدوافع [فيزيولوجية - نفسية]. لا يعرف قانوناً أبداً... هناك لا أحد يحكم، ولا أحد يخضع، لا أحد يتنهك [القانون].. يتابع نيتشه درسه الخاص في هذه الفقرة بتحليل أنموذج عن الأنسنة المغلوطة التي تخلط بين الحي الإنسان والحي الطبيعية، والحي الكائن... الذي ليس هو كذلك، وإن كانت (الحياة) هي: مما يعرض له نادراً.

مع ذلك فإن التفكير بالتمثل، بالمحاكاة قد يحدد عمراً

الأنوارى وما بعده - وهو ما يشكل تفصلات التحقيب المعرفي للمشروع الغربي. إن فهم المفهوم هو الذي ينبغي له أن يفرق عن أصله، كوصفة بين وصفات أخرى. لكن قد جرى اختصارها وحدها، وقمّع زميلاتها. فالوصفة هي التي صاغت المفهوم في قوامه المعروف ذلك. المفهوم لم يصنع نفسه. إنه الوصفة البارعة، حيلة التقنية الأولى، التي سعت إلى إقامة أبنية مفهومية، استنتاجية استقرائية فوقها، وجعلتها موضوع الانتباه والمراجعة والتحليل والتركيب، واستثنت نفسها من كل ذلك. الهوية تفتح كل الأبواب، ولا أحد يفتح بابها الخاص السري.

بين المفهوم والهوية علاقة تصادٍ سمحت بمرور كل منهما عبر الآخر أحياناً دون تدقيق، أو بدون تمعين. فكان مطلوباً من المفهوم أن يعرض الدلالة في جوهرها، أي أن يلامس هويتها، وإن أمكن أن يتحد بها. ولقد قامت كل الوظيفة المنطقية على هذه الرابطة بين المفهوم والهوية. وجرت اللغة العادية على اعتبار أن مفهوم الشيء هو ماهيته. ولذلك خصّ المنطق نفسه بالتعامل مع المفاهيم، كأنها مفرداته. فقد حدّد شروط بناء المفهوم الواحد؛ ثم صنف أحوال العلاقات الشكلية ما بين المفاهيم. صار يمكن للمنطق أن يستحوذ على عالم المفاهيم، باعتبارها أشكالاً تتبع دائماً نماذج معينة قلياً؛ وتتداخل فيما بينها حسب شبكة من المقارنات الخاضعة لمبدأ الشمول الأكثر أو الأقل بالخصائص؛ بحيث أن المفهوم الذي يمتلك العدد الأكبر من الخصائص يتضمن المفهوم الأقل بالخصائص، وهكذا دواليك. فإن مفهوم الحيوان أشمل من الإنسان لأنه يستوعب خصائص تشمله هو وسواه من الحيوانات. لكن الإنسان يأتي بخصائص جديدة تميزه وحده. ومفهوم الإنسان ينطبق على جميع البشر، من عروق وألوان ومجتمعات ودول... إلخ. فالأخص قد يكون الأقل بالعدد المادي، لكنه الأكثر بالخصائص أو الكيفيات. هناك علاقة عكسية بين الشمول المفهومي بالخصائص والعدد بالوحدات الخاصة بكل مفهوم.

ولا شك فإن مثل هذه الشبكية من العلاقات الشكلانية التي أتى بها المنطق، سوف تحدد بنية المفهوم ككيان دلالي. بمعنى أن كل عملية تفكيرية لا بد لها من أن تستوعب هذه (الدروس) الأولى لشبكية العلاقات الشكلانية بين المفاهيم. وسوف يظل الحدس الطبيعي الذي يحدد ما يعنيه فهمُ الفهم، أنه إرجاع المفاهيم إلى بعضها حسب قواعد مضمرة أو ظاهرة تتعلق بكم الكيف بينها، أو بدرجة الشمول. فلن يكون مولدُ مفهوم جديد إلا بما يأتي به من خصائص تمتلكها المفاهيم السابقة عليه، ويمتلكها هو بدوره، ولكنه يضيف إليها ما لم يكن فيها قبلاً وما يشكل خصوصيته هو وحده، مقابلها جميعاً. وبذلك اعتقد المنطق سابقاً، ثم العلم حديثاً، أنه يستطيع أن يفهم العالم، ويحوّله من أكوام الغاز إلى أبنية هندسية تماماً، شفافاً، إلى درجة أنه يمكن إبدال العالم نفسه والاستعاضة عنه

مع الأصل. لكن هذا الأصل عندما يتم العثور عليه هل سوف يظل محتفظاً باسمه وهويته (الغريبة)، أم أنه مضطرب عند ذاك، إلى مفارقة المصطلح والعودة إلى اللغوي المنوع تلفظه خارج تاريخ تشكيلاته، إلى اللوغوس عندما ينطق ملء الكون، كونياً؟!

منذ كانت المثل الأفلاطونية، ثم جاء التوزيع المعرفي/ الأنطولوجي، الأرسطي، بين الجوهر والعرض، لم يعد يمكن المنطقَ عامةً إلا على أساس ثنائية الواحد/ والمتعدد. هكذا حلت (أدوات) المعرفة محل المعرفة. أصبحت الثنائية المنطقية مثبوتةً أنطولوجية. ولكن الثنائية هي في حقيقتها واحدة. لأن أحد القطبين هو المرجع، والآخر هو العارض الطارئ. هنالك، حتى عند أرسطو، إقرارٌ ضمنى أنه كيما يمكن تشكيل المفهوم، فإنه ينبغي تجاوز الأعراض (مستوى المتغيرات) إلى حيث الثبات أي الجوهر. لكن هل ثمة طريق آخر إلى الجوهر، إلا عبر أعراضه ذاتها؟ مثل هذا السؤال كان غائباً في مختلف الحقب المعرفية السابقة على ثورة العلم التقني. بعد هذه الثورة أصبحت الأعراض وحدها موطن المعرفة، لأنها ممكنة الإدراك، وضرورية الوقوع أو الحدوث في آن واحد. فالثنائية لم تبح ذاتها في مرحلتها ما قبل وما بعد العلم. كل ما هنالك أنه حدثت نقلة من الجوهر إلى العرض فحسب. وبذلك أحست الفلسفة كما لو أنها مرة واحدة أضحت بدون موضوع. في حين أن ما وقع، هو أن الفلسفة لم تحسر لا الجوهر ولا العرض، بل ربحت خسارتها للثنائية فقط. وربما دون أن تدري.

ما هي الزهرة بدون الرائحة واللون والشكل والقوام. أليست هذه الأعراض، المتغيرات، هي أفاهيمها المتناثرة المتضامنة التي تشكل مفهومها. ما هو منطوق المفهوم بدون تلفظاته، أو أفاهيمه القابلة للالتقاط والانسحاب في آن معاً. أليست الأعراض هي طريقة المفهوم كيما يعرض نفسه، كأني من أعراضه الأولية تلك، وشيء آخر غير ذلك أيضاً. ما هو هذا الشيء الآخر؟ أهو (العلاقة) كما درج المنطق على تسميته تقليدياً، أم أنه هو التمثيل بين الثبات والتغير، حيثما تقع نقطة الهوية. نقطة البيان الأعظم والالتباس الأعظم؟ لكن الهوية منطقياً لا تقبل التمثيل خارجها، مع سواها، فكيف يمكن افتراضه داخلها؟ هنا لا بد من (انكسار مفهوم) الهوية عينه على ذاته. وهو الأمر الذي ما كان يطبقه العقل الأفلاطوني، فأحكم الفصل بين المادة (الهولي) والمثل أو الفكرة. ولكن حاول أن يجمع بينهما أرسطو ديناميكياً، مخترعاً صيغتي الوجود بالقوة، والوجود بالفعل، حتى يمكن إقامة علم للفيزياء، ووراء علم للميتافيزياء. وفي ظنه أنه بذلك، يخرج من الاختيار الصعب ما بين بارمنيد أو هيراقليط.

لكن مفهوماً نيتشويّاً للهوية العائدة اختلافياً أو لهذا المتغير دائماً، لن يكون هو نفسه النموذج المنطقي لدلالة الهوية التي شرعها التراث الأفلاطوني، ثم الدينوي المسيحي، وحتى

لذاته في خاتمة التاريخ [هيغل]. لكنه ليس اللوغوس البدئي الذي حَدَسَ به بارمنيد، وكتب توصيفه قصيدة في التكوين البدئي. هذا «الشيء ما» صرح عنه هيغل في بداية مؤلفه الثوري الكبير «المنطق». ما يسبق التسمية، أو ذلك «الشيء ما» الذي يرمز إلى بدء مجرد، لكنه ينتقل إلى البدئي المختلف. فتمكن تسميته إزدواجياً: الكائن المطلق والعدم المطلق. وهما يعنيان شيئاً واحداً يُذكر مرتين، كما يصفها باديو (*). وحسب تعبير هيغل نفسه في مطلع «المنطق» أن هناك شيئاً ما وشيئاً آخر مختلف. وهو مصدر الواحد والمتعدد، المتناهي واللامتناهي. هناك الواحد الذي هو على علاقة ضرورية بالكل. أي أن الواحد لا يفسر نفسه إلا إذا (انتقل) إلى الاثنين. هذا الاثنان هو الذي يسبق دلالة الواحدة على الواحد الذي سبقه، ولا يزال قابلاً في مكانه. إن انتقال أ المجردة إلى أ المطروحة، يأتي بالطرح كمحل للآخر. فالكائن واللاكائن كل منهما مجرد في وحدته، لكنه متغير في الالتقاء بالآخر. بمعنى أن الواحد ليس له مكان إلا إذا انتقل إلى المحل الآخر، حيثما يصيبه الصدع؛ وليس ثمة صدع، إلا عبر العلاقة النافية بما ليس هو، أي عندما الكائن، كواحد أو كهوية مماثلة لذاتها، يلقي أمامه ما ليس كذلك. وإذا كان باديو في عرضه ذاك يريد إعادة تأسيس لمفهوم التناقض بالتحديد الماركسي - وقد كان باديو لا يزال ماركسياً أرثوذكسياً عند كتابة نصه ذاك، وكما يصرح بذلك - فإنه وضع يده، من دون قصد ربما، على النقطة التي تمهنا نحن في السياق الحالي. ذلك أن المسألة تتعدى حدود التناقض المنطقي. وكان دعاها هيدغر - كما أشار باديو كذلك بنفسه - بالعلاقة الأنطولوجية والعلاقة الأونطية. أنها تفصل أ مع الكل. إذ حين تبقى أ لا تعني سوى نفسها، فهي في وضع أنطولوجي، ولكن عندما تحقق النقلة إلى الوضع الآخر الذي يجعلها تقابل اللا، فإنها تغدو في الوضع الأونطي، أي الواحد مقابل الكل.

لم يقل هيغل أن التفكير بالكائن يستدعي بالضرورة التفكير باللاكائن. لكنه أشار إلى أن هناك شيئاً ما، ليس كذلك. فالضرورة إن وجدت، هي من مستوى أنطولوجي/أونطي، وليست تبريراً للتناقض، الذي سوف يتطور إلى الديالكتيك هيغلياً. لكن نيتشه بالمقابل رفض هذا الديالكتيك باعتباره إسقاطاً جديداً من اختراع العقل الذي يدير ظهره إلى الفكر، كما هو في إشكاليته البدئية. فأدخل (الثابت) إلى مفهوم الصيرورة باعتبارها المسرح الأنطولوجي/الأونطي لما يسميه: الصائر دائماً، أي هذا الثابت الذي يعود مختلفاً، ويثبت في تغيره المضطرب ذاك. والفكر هو الذي يرقب ويراقب هذا الذي يصير دائماً. لما يحدث الذي هو ثبات الحدث المتغير، أو ثبات الحدث على التغير. بمعنى أن

بمجموعة مفاهيم، أو نظرية واحدة، أو معادلة رياضية شاملة. ذلك هو الفهم، الذي هو غاية الترميز.

ولقد قبل الفهم مُصطلح الترميز كأحدث تسمية عصرية له، تحرره من أجهزة اصطلاحية مشتقة كلها من المنطق الأرسطي أو من تاريخ العلم الحديث. حتى نُحِيل للبعض أن حديث الهوية، والجوهر والعرض، قد انتقل إلى خزانة الأركيولوجيا نهائياً. لكن انبعثاً مختلفاً لتلك الأركيولوجيا على ضوء السؤال عن المفهوم، لن يكون كمفتاح لأبواب المعاني الأخرى المغلقة فقط، ولكن كمفتاح لبابه الخاص به كذلك. إنه (وضع) فهم الفهم، وقد راح يبعث ثقافة الهوية ليس على الصعيد المنطقي هذه المرة أو حتى العلمي العصري جداً، ولكنه على مستوى السؤال الفلسفي الذي تنازل عن معظم ساحاته التقليدية لكي يعتصم أخيراً في منطقة الفكر الذي لا يرجع إلا إلى ذاته؛ ولا محل له إلا خلال هذه المسافة التكنيفية الصامتة بين الفكر، والفكر - الذي - يبدع - المفهوم.

هنا الفكر لن يصل إلى حالة هوية مطلقة مع ذاته، على الطريقة هيغلية. وحدته مصدوعة دائماً، لأنه منشغل بصناعة المفهمة. مضطر دائماً إلى مبارحة ذاته - وأية ذاتية تلك للفكر الذي لا يفكر. وهو حين يفعل ذلك لا يفكر ذاته، إلا حين يصدع هذه الذات بما ليس فيها أو منها. في هذه النقلة التي تلقى الفكر ملتحقاً دائماً بصدوعه، يتدخل هذا التفكير الآخر، المسمى بالمماثلة. مهمته أن يرأب الصدوع كيفما اتفق. إنه بدلاً من أن يدع الفكر يبارح حقاً سكونه الأولى، ويحقق نقلته إلى ما ليس منه وإليه، فإنه يفرض عليه العودة إلى الإقامة حيثما هو، والاشتقاق من هيئته شبيهاً لها، تسقطه خارجها، ثم تعتبره أنه الشيء الآخر في المحل المختلف. تلك هي الذاتية الانتشارية التي تحتزل موضوعية العالم، لكن حينئذ سوف ينأى مجهول الحقيقة عن المثل، عما هو ذاتي - مثوله. ذلك لأن هذا المثل وحده كفيل بإحقاق الصدع في صورة الفكر عند ذاته، فيما يجعله فجأة يفكر بما عنده وبما ليس كذلك في آن معاً.

فكرة الصدع، والاقرار بالصدع تطلّب تاريخ قرون من الفكر الواحدي المأوي الشاحب. ولقد حاول هيغل أن يعصرن كلاً من بارمنيد وهيراقليط معاً. ويجعلها لحظتي اختلاف تضامني في ديالكتيك تكويني. وهنا الفكر يفهم صدوعه، يبدع مفهوم الديالكتيك. لكنه حتى عندما يقر بإمكانية الصدع، فإن المماثلة لا تدع المفهوم يبلغ كائنه المستقل. ذلك أن مفهوم الديالكتيك لا يسمح لتاريخانية تكوينه أن تفارق، لحظة من مسيرتها، هدفيتها القبلية/البعدية، وهي عودة الفكر للالتقاء بذاته تحت شعار العالم الذي أتم تكوينه، مفهمته. صيرورة: العالم/الفكر، أو الفكر/العالم.

ذلك هاجس اللوغوس الذي يريد أن يضع حداً حتى

غير هذا السياق. كان ذلك إنكار العالم، بينما المنكر يتخطى بين أواجه وعواصفه، يرد على ضعف الذات الأصلية باختلاق وهم الاحتواء لسواها. ذلك الانتصار الدونكيشوتي للسيوف الخشبية على طواحين الهواء.

من حق نيتشه أن يسخر من هؤلاء الذين ما أن اخترعوا مبدأ العلية، وراحوا يمدون شباهه إلى أبعد مدى ممكن، حتي اعتقدوا أنهم حقاً قد فوضوا عُذريه/ لغزية الكون. ليس هذا خطأ من شأن مبدأ السبب الكافي الذي هندسه عصرياً لينييتز؛ لكن السخرية هي في اعتبار العقلنة انتصاراً على اللغز الكوني، الذي يفرض عليه أن ينهزم، بدلاً من الاعتراف له، أنه يتبدى من حيث إنه ينسحب. فالمسألة ليست فقط في الشائعة القائلة أننا كلما ازدادنا معرفة بالمجهول، زاد جهلنا به، ولا حتى هي في هذا الاعتراف بنسبية المعرفة الإنسانية دائماً، إذ قد يكون هذا الاعتراف نفسه جزءاً من غرور الانتصار عنه، وتوهمه. فالمعري لا يدعي أنه يأتي بالحقيقي فحسب، لكنه يجيء بالمعياري معه كذلك. وعندما اعتبر لينييتز أن العقلنة هي في اكتشاف مبدأ السبب الكافي، فإنه لم يبرز السبب وحده، بل مُرافقاً بقيمة أن يكون كافياً. وهنا فإن الفيلسوف لم يتكرر السببية. لكنه شرح السبب، أو (ما ينبغي) أن يتضمنه لكي يكون: سبباً، فعلاً. وهو أن يكفي لإنتاج المعلول. مثلاً إن دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس في وقت واحد كاف لإحداث الليل والنهار، والفصول، أي الزمن السنوي المنطوي على الفصول الأربعة، والحياة الطبيعية، ومعيشة كل شيء حي... والحضارة إلخ. وهنا تقوم منظومة كاملة من الترابط العلي التي في مجملها تؤلف تاريخ الحياة في هذه الزاوية من الكون، التي مركزها الأرض للحياة، والشمس كمصدر للأرض وسبب للحياة. ومع ذلك فإن العلية الكوكبية (الشمس، الأرض، وحركة الدوران المزدوج)، ليست وحدها كافية لتفسير نشأة الحياة على هذا الكوكب بالذات. إنها أسباب ضرورية لكنها غير كافية. وما أن نتجاوز الواقع الفيزيائي إلى الحياتي، والانساني بالذات، حتى تغدو للعلية دالات مغايرة، وتطبيقات مختلفة عن صفحتها الأولى المادية، بحيث تسمي الظروف (المادية) ضرورية، لكنها غير كافية؛ وفي الحقيقة هنا تنفتح منطقة (اللاكافي) على حدود غير معلومة. العلية تنكسر كمفهوم، لتفسح مجالاً لأفاهيم، تظل على قرابة من أرضها الأولى، المفهوم، لكنها ذات آفاق غير متوقعة. الأفهم هنا لا يعطل المفهوم، لكنه يضيف إليه مساحات لا تجيزها عقلنته الخاصة، لكنها محتاجة إليها. الأفهم يحقق مساحة للكل الآخر - في ضواحي المفهوم. مع العلم أنه كثيراً ما تُنازع الضواحي مركزية المركز، بما يضاهيها وبما ليس كذلك أيضاً. الفكر ينتج العقل، دون أن يتقيد بحدوده. في حين يعارض العقل اللامعقول، ويتوجس خيفة من كل ما لم يفكر به بعد؛ فإن الفكر يقبل العقل، وما ليس

المماحدث هو الهوية؛ أي ما يمكن للفكر أن يقطع من الحدث لحسابه دون أن يتوقف هذا الشيء المقتطع عن الحدث. وفي حين لا يمكن للعقل، بدلالته التقليدية الأفلاطونية، لا يمكنه أن يتعامل إلا بما يسميه (شروط) الحقائق الثابتة، فإن الفكر هو الذي عليه أن يتفكر الحقيقة نفسها، باعتبارها هي التي تبرر شروطها، وليس العكس. فالحقيقة ليست فيما ثبت من المتغير. ولكنها هي من يعلن ويؤثر على ثابت - التفسير نفسه. فالواحد لا يستدعي التفكير فيه، بقدر ما يفترض ذلك الكل الذي يجلس خارجه، وفي الوقت عينه يهدد واحدته ويؤكددها. يدخل الواحد، رياضياً، في كل عدد يليه. لكن كل ما يليه من الأعداد سوف يأتي مختلفاً عنه. المماحدث، هذا الثابت الوحيد، الذي لا (واقع) له إلا عند وقوع (كل) حدث؛ وعندئذ، عند (وقوع) الحدث، فسوف يأتي المماحدث عينه مختلفاً.

لماذا هيراقليط هو بارمنيد نفسه كذلك. لأن ماء النهر (الواحد)، لا يمكن السباحة فيه مرتين. هيراقليط لا يعارض أو ينفي بارمنيد، لكنه يفسره. والخطيئة الأفلاطونية الأولى كانت في إعادة العزل بينهما، وتسخير المعيارية للتمييز بين التغير (عالم المادة والفساد) أو الثبات (عالم المثل). ذلك الانقسام الذي تشبث به فيما بعد الحضارة اللاهوتية، المنتجة الحقيقية للتقنية، كبديل (عملي) عن (وجود) الكينونة، وعن (كونيتها).

الماهية ما أن تقوم حتى تفترض كل ما ليس هي. ذلك هو أصل العسف الذي توقعه في ذاتها وفي (الكل) الآخر الذي تنفصل عنه. تختزع الثابت فيما لا مكان له أصلاً. تستلب من الثابت المتغير مكانه، وتمنحه لذاتها فحسب. وبذلك يتم قلب أمكنة وأدوار كل شيء. ذلك أن عزلة الثابت لا مكان لها أصلاً. وهي مصطلح لا مسمى له بمعزل عن موضوعه الذي هو التغير. ما يثبت فحسب هو تغير المتغير. الثابت والمتحول ليسا قطبين، لأنه لا وجود إلا لأحدهما، وإلا لاثنتين معاً. فليس الموضوع هنا هو كيفية تلاقي اللفظين [الضدين]، هما لم يفترقا أساساً حتى يجتمعا. إن تغير المتغير هو الثابت، تلك هي عودة ذات النفس. فالماهية الأفلاطونية تنزاح، لأنها منذ البدء اخترعت نفسها واخترعت معها مكانها. لم يفقد بذلك، العالم هويته أو موضوعيته المطلقة فحسب؛ لكن الهوية المختلفة صنعت شرنقة من الذاتية المتفتحة: سمّتها تارة بالآله، وتارة أخرى بالإنسان؛ ثم وجدت لقيطتها الأبدية في التقنية. وكل ذلك جاء عالماً مأروباً لا ينافس العالم الأصلي. ولكنه يتجاهله، ثم يجهره، ثم ينساه، وينسى نسيانه ذاك.

لكن العالم المأروي ليس خارج العالم الحقيقي، بل إنه وهو في داخله - وليس له أي مكان سوى هذا الداخل - يتعامل معه وكأنه مقصّي عنه. وذلك هو وضع (سوء النية) الفعلي، الذي اثاره ذات مرة بعنف مبدؤه: جان بول سارتر، ولكن في

الانسانية مدة ألفين وثلاثمائة عام حتى توصلت إلى الصيغة الحديثة، على يد ليبنتز. أهي كانت فترة تخمر أو نضج عميق Temps d'uncubation. لم يرد هيدغر مباشرة: لن ينخرط سريعاً في تلقف مفردات «التحقيب المعرفي». فلم يقل بسرعة أن التحول كان مديناً لتقدم فكر المحايثة على المفارقة. ذلك أنه يلاحظ مباشرة أن ليبنتز لم يكن يقصد هذا التحول نفسه، إذ أنه وصف مبدأ العلة بكلي القدرة. وهنا العقل يطمح إلى سيادة الفكر، ولا يقبل أن يكون (هو) مما يعرض للفكر من الأحوال. بمعنى أن الانقلاب الحقيقي الذي انطلق مع ليبنتز هو تحقق انفصال العقل عن الكينونة، كما لو أن سؤال الكينونة، لم يعد سؤالاً لها، بل عنها. فالعقل الذي يغادر الكينونة، يقف على مسافة منها، ويشرع في ابتكار التصورات التي تدعي احتواء الكائن. أي أن العقل يسأل الكائن عينه دون أن يتنازل عن شموليته قيد أنملة. من هنا جاء وصفه بكلي القدرة، كما لو كان العقل ينازع الكينونة عظمتها، فيدعها لذاته. وبالتالي لن يستفزع أحد خسارة الكينونة لعظمتها بعد فقدانها لاستقلالها؛ ذلك ما كان يعنيه مبدأ السبب الكافي مطبقاً على الكينونة، باعتبارها علة لذاتها أولاً، مما كان رشحها لأن تشخص في مفهوم الإله طيلة القرون اللاهوتية التي تفصل الإغريق عن (العصور الحديثة). فحين يعلن ليبنتز *mihil fil sine causo*، «لا شيء يحدث بدون علة»، أو لا شيء يغدو شيئاً بدون علة، فإنه كان يقصد الكينونة بشموليتها، ويعبر عنها من خلال اللفظة اليونانية القديمة *natura*، التي تعني حديثاً الطبيعة الفيزيائية والتاريخ: «إنه من طبيعة الأشياء المفهومة على هذا النحو، أن تتوفر علة - عقل - أن تجعل ثمة شيئاً يوجد بدلاً من لا شيء» (ص 78). وسوف يصرح الفيلسوف أن هذه العلة، هي الأسمى، وهي الأولى، والتي ينبغي أن تكون الله. فالعقل هو الله محايثاً، أو هو العلة الأولى، التي تنشر عللاً لا تنتهي لتنشئ الكائن بكلية. تلك هي من صلاحة العلة الأولى، أو المبدأ العلي، الذي يتحقق فيه وحده شرط الضرورة والكفاية. وكل العلل الأخرى ذات المستويات الأدنى، عليها أن تستمد من تلك الصلاحية لتدعم صلاحتها الخاصة. أي أنها بقدر ما تكشف عن منطقها الخاصة، فإنها تشير إلى المساحة الشاسعة التي تخطاها، لكنها تظل تنتمي إليها.

الأهم في مبدأ السبب الكافي منذ صياغته الحديثة، أنه لم يعد يمكن تصور كائن ما إلا باعتباره نتيجة لسبب كاف أعطاه وجوده. بمعنى أنه ليس ثمة من كائن إن لم يتوفر له سببه (المعقول). وهكذا فإن العقل لا يشيد نفسه من جديد إلا على أساس أنه هو الوجه الآخر للكائن. تلك هي النزعة التعقيلية التي تشكل جوهر

كذلك الآن أو غداً. وقبوله ليس سوى من اصداء الـ (نعم!) الكبرى أمام (موضوعية الوجود المطلقة).

أما نيتشه فهو يعتقد أن العقل، وكل إنتاجاته من مستوى القيم العليا - في الحق والخير والجمال.. إلخ - ليس ذلك إلا نظاماً حيويًا موازياً لتجربة الإنسان وهو منخرط في فهم العالم حوله عن طريق (التمثيل) فحسب. هنالك اضطراب (حيوي) لابتداع مثل هذه الأنظمة التعقيلية التي أقام لها كانط صرحها المنطقي الجبار، باعتبارها أبنية التصور؛ وحاول أن يشتق من تماسكها المنطقي نوعاً من الوجود القائم بذاته بدلاً عن ذلك الوجود الآخر (في) ذاته، أو الكينونة بالنسبة لذاتها فحسب. كانط لم ينف الآخر، لكنه قدّم حدوداً لإمكانية المعرفة من أجل تبرير قيام العلم الحديث في منعطف القرنين الأخيرين المعاصرين. فالمعرفة، وبالتالي الحقيقة، تقلصت تخومها إلى حدود القانون الطبيعي، ثم إلى حدود المعلومة، في السبرانية، أو الترميز فحسب في لغة الكمبيوتر التي تتسع لكل شيء، ولا لشيء في آن.

قد يفهم المناطق من خاصية (الكافي) في السبب، حصراً كميّاً لمختلف «العوامل» المكونة للسبب، بينما قد تشمل خاصية (الضروري) التعرف إلى كل عامل على حدة من حيث الدور الذي يؤديه في تحقيق علية العلة، موضوع البحث. فالضروري ليس هو الكافي حتماً. بينما الكافي يشتمل على الضروري (حتماً)، بالإضافة إلى شروط أخرى معروضة للحصص، كما في الحقل العلمي (الصحيح)، وليست هي كذلك تماماً، في الشأن الإنساني، أو الفكري عامة. غير أنه مع الاستخدام والشيوع يفقد مصطلح السبب الضروري والكافي، (خطاب) الإعلان عن هاتين الخاصيتين كلما أراد الإعلان عن نفسه. ويكتفى فقط بلفظ السبب تذكيراً بالحكمة الميتافيزيقية البدئية: كل كائن حامل للمعرفة. ولعل وحدة اللفظ الغربي واللاتيني خاصة: *Raison*، التي تعني العلة والعقل، هي المسؤولة عن سهولة الانزياح المتبادل ما بين الداليتين. ولا شك فإن العقلانية الأنوارية التي بلغت أوجها خلال القرن الثامن عشر، لم تعد تريد أن تفهم من العقل ذلك البحث عن العلل الأولى بالمعنى الإغريقي، والأرسطي. فالنقلة من الميتافيزيقا إلى الواقعية والمادية المجسمة، يهمل أن تحصر العقل كمبدأ للأسباب المحايثة التي كلما توفرت، أنتجت النتائج عينها، الثابتة. وهنا يتراجع لفظ العلية، حتى يتم التخلص من اجوائه الميتافيزيقية، واللاهوتية خاصة، ويصبح العقل هو مبدأ نفسه، أو مبدأ السبب الكافي، الذي ترجمه ليبنتز بهذه الصيغة، كما لو كانت بدلاً عن مفهوم العلل الأولى.

يسرعي انتباه هيدغر هذا المنطق (*). فلماذا انتظرت

«مختلفة عن الطريقة التي بحسبها [نحن البشر] نقيم في العالم [108]. الزهرة لا تسأل عن علة وجودها؛ ولكن هذا لا يعني أنها دون هذه العلة. وفي الوقت عينه فإن الإنسان الذي يلحظ الزهرة هو الذي يكشف علة الأزهار فيها. ذلك لأن الزهرة بالنسبة للملاحظ تغدو موضوع تصور، يُلحَق ظاهرها الخاصة كما كل الظواهر الطبيعية وسواها، بشبكة العلية المسيطرة. فالزهرة التي لا يهملها كيف تزدهر، تبقى شأناً خاضعاً لمبدأ العلية، ولو تحت صيغته العامة الشائعة. إنها تلك الصيغة التي يخرج عنها مبدأ السبب الكافي عينه كما جاء به لينيتز. «ذلك أنه بالنسبة للينيتز، كما هو بالنسبة إلى مجمل الفكر التصوري الحديث... فإن مجال صلاحة مبدأ العلة الفكري هو من الاتساع تماماً، أي من اللامحدود، بقدر ما عليه بالنسبة لهذا المبدأ وهو في صيغته العامة». عند لينيتز فإن مبدأ: «لا شيء بدون علة» يريد أن يقول ما يعني: «لا شيء بدون اللماذا» [109]. أما بالنسبة للشاعر أنجيلوس صاحب بيت القصيد ذاك، فإنه يريد أن يلاحظ أن ثمة استثناء، أن المبدأ ليس شاملاً كشاعته. وهو من موقع صوفي يمكنه أن يجمع بين القاعدة والاستثناء، وإن كلفه ذلك تناقضاً لا يعيره أدنى قيمة.

لكن قيمة السبب الكافي ينطوي على (أمر) الذي هو أكثر من مجرد نداء. المبدأ عينه هو الأمر، وقد جاء لفظه واضحاً في التعريف الذي أورده لينيتز، بحسب العبارة اللاتينية، وهو *reddendum*. بل إن هذه الصياغة الشكلية: مبدأ السبب، لا تقدم وصفاً أو تقريراً لواقع، بقدر ما (تفرض) واقعاً، يغدو معياراً. هناك مبدأ يأمر بالتعليل. يفترض العقل في كل شيء ويأمر باسمه. لكن دون أن يهتم بما عليه العقل نفسه. «يحدثنا مبدأ السبب عن العقل طبعاً. ومع ذلك فإنه لا يقول لنا شيئاً عن موضوع العقل كما هو» [111]. كأنه ليس غريباً بالنسبة لهيدغر أن يلقي العقل الذي يعلل كل شيء، لا يعرف كيف يعلل نفسه؛ خاصة بعد المحاولة الكبرى التي قام بها كانط من أجل وضع بنية العقل نفسه موضوع التحليل. ذلك أن هيدغر يأخذ على عاتقه مهمة أخرى تتجاوز التحليل إلى التفكيك. وعلى ضوء هذه المهمة يبدو العقل ما يزال في أرض عذراء تماماً. رغم أن نيتشه كان من أهم رواد الحدود البعيدة لهذه الأرض، إلا أنه قام بالنقلة النوعية عندما فضحت لديه المنهجية الجديدة التي سوف يترعرع في نواتها التفكيك، وهي اختلافية التأويل؛ ذلك أن التأويل يكشف تلك الأقسام الميتافيزيقية، أنها هي في غربة حقيقية عن كل استخداماتها التاريخية. وهذا ما يتيح للفيلسوف أن يأتي إلى أمكنة تلك الأقسام كأنه الوافد الأول. يستعيد دهشة المفاجأة. ويقارب الأقنوم وهو لا يعرفه. ويظل هكذا طويلاً وهو في حالة التعرف. يقلب فيه أوجهاً مختلفة، وينظر إليه دائماً وهو في تجاوزه الدائم مع الأزمنة والأمكنة الأخرى غير المسجلة أو المنعزلة، المهجورة أو المهجرة.

الحداثة في المشروع الثقافي الغربي. إنها بكل بساطة تنطلق من فرضية مسكوت عنها، وهي من نوع المصادرة على المطلوب، وفحواها أن ثمة عقلاً (يؤسس) الكائن. فالوجود المعقلن، أو التصور، لا يمنح الكائن مرجعية عقلانية فحسب، لكنه يغدق عليه من كينونته كذلك. الكائن ليس كذلك إلا لأنه يمتلك (سببه الكافي). فالعقل لا يبرر، ولكنه يتمتع بتلك القدرة على إنتاج الشيء عينه الذي يبرره. وبذلك يتخطى العقل وظيفته المعرفية. إذ يصنع المعرفة، وموضوعها معاً، وذلك من خلال (التصور) فحسب.

التصور ليس مفردة معرفية فحسب؛ إنه يستمد من مبدأ السبب الكافي ذلك الدافع الأمر للعبور من المعرفي الخالص إلى الكائن. فالسبب الكافي يؤسس لذاته بتأسيسه لسواه، للنتيجة المتحصلة منه. هذه الحلقة من تعقيلية الذات بالآخر تبقى مغلقة على نفسها، ولا ينقذها من الدور (المنطقي الفاسد) سوى ابتكار المعيارية التي تعيد شبكية العلل والمعلولات جميعها إلى مبدأ للسبب الكافي، الذي يوصف (معيارياً) بالأعلى والأول. وهو التصور الذي لا يسعه سوى مفهوم الإله. إذ لا بد من أن تتوقف سلسلة المتناهيات عند الحد الذي هو لا متناهي ذاته، حيثما يغدو هو السبب الكافي لكل حادث، هو علته الخاصة به كذلك. وهذا ما كان ينقذ الدليل الوجودي، الأعم في معرض البرهنة على وجود الله، من انهيار سلسلة العلل إلى ما لا نهاية. هذا الانهيار الذي صار له إسم منطقي تقليدي يعرف به وهو عدم التناقض. إذ أنه مثلما يأمر العقل بأن لكل شيء علة، عليه في ذات اللحظة أن يختار العلة الأولى والأخيرة، حتى لا تتسلسل الأشياء من بعضها إلى ما لا نهاية. العقل نفسه هو الذي يأمر أنه لا كائن إلا بعلة، وهو نفسه الذي يختار العلة الأولى أو العظمى التي لا علة لها؛ وذلك درءاً من الوقوع في التناقض! كما لو أننا أعلننا أنه لا شيء بدون اللماذا إلا اللماذا عينها. ومع ذلك فإن هناك منطقة ثالثة بين اللماذا، ولماذا اللماذا، وهي منطقة: اللالماذا. الزهرة التي لا تفعل شيئاً لا تقدم أو تحجب نفسها، لا تريد أن تكون أو لا تكون موضوع رؤية أو شميم، فإنها مثال الشيء الكائن بدون اللماذا. «الزهرة بدون الماذا، لأنها تزهر». أي تزهر دون أي انهماك بذاتها، دون أن تدري أو لا تدري أنها زهرة أو اللا زهرة. هذا الحديث يرجع إلى الشاعر الصوفي أنجيلوس سيلسيوس *Angeluss Silessius*، ويرد هيدغر - وهو الذي أتى بذلك المثل - أنه قد تكون الزهرة دون: لماذا، ولكنها ليست دون: لأنها. أي دون علة. إذ يمكن للزهرة أن تزدهر وتشر عطرها دون أن يكون عليها إدراك ما - تفعله. فهي ليست مضطرة إلى السؤال، وإلى طرحه على ذاتها، واكتشاف هذه الذات ومحلها من العالم حولها. في حين أن الإنسان لا بُدَّ له من هذا النوع من الاهتمام. إنه والزهرة، كما كل شيء، خاضع لمبدأ السبب الكافي، كلي القدرة. غير أن علاقة الزهرة... والأشياء بالعالم

أصله اللامتناهي؛ بذلك وحده يغدو المتناهي مشروعاً عند ذاته، ما دام يحس حقيقة؛ ما دام يحْيِي ومعه نظامه (الناقص) دائماً. ليس ذلك انحرافاً نحو الحينية اللاهوتية: بل هو تسمية للاجوداها كلياً. لدورها المتماضي، والمتواتر من حقبة إلى أخرى، في تنفيذ مهمتها الأصلية، كإعاقة مستفحلة لعودة ذات النفس، لرجعة الكينونة، ذات يوم، إلى العالم. في حين أنها لم تخرج منه أبداً، ذات يوم. بل فرض عليها غيابها وهي في عز حضور العالم بالنسبة لذاته منذ قدمه، مقابل وبعد هذا القَدَم، وتماذيه في محايثة أبدية، وما هو غير ذلك أيضاً. أليس أن العالم هو الوطن الوحيد المعروف للمتناهي واللامتناهي معاً، المعروف المجهول معاً. قدم العالم، لغزية العالم؛ حضوره الجاثم المطلق، بالنسبة لعين ذاته أصلاً، أليس هو ما يشكل مشهديته الكونية، غير المحتاجة إلى المشاهد، ولا إلى الشاهد ربما.. ومع ذلك هذا اللامتناهي/ المتناهي، الصامت الضاج، هو الوطن الوحيد الممكن لكينونة لا تعرف لها مأوى سواه. بمعنى أنه يشكل المنطقة اليابسة من الفراغ، من اللاشيء. يابسته تلك هي سلسلات من حوافٍ تقع على مشارف الهاويات من حولها في كل جهة. الراقص الوحيد على أطراف هذه الحافات هو الإنسان، ذلك المتناهي الأصغر. وموكل إليه مع ذلك أن يسمي الحافة والهاوية. أن يأتي معه بالكينونة تشاركه تخوم الهاويات جميعها، تراقص إشاراتاً على حدود الأصوات والحروف؛ حيثما تسكنُ تغادرُ اللغة، بإذن من الإنسان، وبدونه أيضاً.

توأمة اللغة والعالم

اللغة معجزة الاستثناء التي تريد قول الشيء من دون الشيء عينه، من دون جسده، معجزة الدلالة التي وحدها تخلق عالماً شريكاً منافساً للعالم الأصلي. تترجم لامتناهيه إلى تناهيات الأصوات والكلمات. لا شيء يضاهي قدم العالم، عالميته، إلا اللغة في حديثها المضطربة. الكلمة لا تخلق العالم، بل تنبهه، تضع لصمته حدّاً. إنها نسيج العلاقات - مع - الغائبين. الكلمة هي علاقة مع الغائب، هي حضور الغائب. هكذا يصير المتناهي دليل اللامتناهي، وضائعه الموجود. لكن توفر العلاقة مع الغائب ليس تأكيداً دائماً لموجود في صيغة الغائب. فلقد يكون التأكيد عكسياً، لغائب في صيغة موجودة.

اللغة هي لعبة المتناهي التي يمكنها، وحدها فحسب، أن تمارس لعبة اللامتناهي كذلك. إنها تبدع المفاهيم، وتكسرهما بالأفاهيم. ليس للعالم ثمة شريك حقيقي إلا اللغة. والكينونة تلقى بينها حافتها المفتوحة على الهاويتين معاً، إلى جانبيها. كل مفاهيمنا مكسورة بالأفاهيم، على شاكلة وطننا، كرتنا الأرضية؛ وهي ذلك المفهوم الكوكبي مأوى المتمازيق الكونية

منهج التحليل يحدد عمله في تفصلات أجزاء الموضوع، باعتباره جهازاً مصنوعاً. أما التفكيك فإنه يسأل عن كيفية الصنع وعن الأهداف الخفية للمصنوع، وما سوف يُصنع به وعن طريقه. ونقول التفكيك هنا، ونحن نعني التأويل. وذلك لأن التأويل لا يكتفي بالتعليل، بل يسأل عن التعليل نفسه، عما يجعله كذلك. يفككه، ليس على ضوء بنيته، وهذه هي حدود التحليل فحسب، بل على ضوء السؤال عما يجعل بنيته هي كذلك. وبالتالي حين يقول هيدغر أن ليس الكائن من خاصية العقل، بل بالعكس، هو العقل من خاصية الكائن، فإنه يدع العقل يأتي هذه المرة ونظامه معه، أي يضعه في محله، فيما يعرض للفكر/ الكينونة من المفكر به، وما ليس كذلك بعد. ولا شك أن العقل هو من أهم حادثات الكينونة. ولكنه قد يتحول كذلك إلى أخطر الأخطار على ذاته والكينونة معاً، عندما يمضي بالتعليل لكل شيء يغيره، بما يخفي عنه تأويل ذاته، وبما ينسيه أخيراً حادثه الاخفاء هذه؛ وبما لا يبقى عليه كخاصية للكينونة، ولكن كأنه هو الكينونة عينها.

هل ثمة حل لهذه الإشكالية على صعيد التأمل المجرد، إلا بذلك الاختيار تارة لهذا القطب أو ذاك. بين العقل والكائن، بين الفكر والكينونة، بين الحادّثي والكوفي. ما اقترفته الميتافيزيقا الغربية، برأي هيدغر، هو فرارها من الحل أو حتى من الاختيار. لم تنحز إلى جانب العقلانية ضد الكينونة، بل استحوذت عليهما معاً، أو هكذا اعتقدت، وذلك عن طريق التماهي مع العقل واستخدامه في - السيطرة - على الآخر: الكينونة. غير أن الكينونة لا تملك، وليست موضوع تنازع من قبل أية سلطة أو سلطات مفترضة، حتى ولو كانت غرور الإنسان. ذلك أن اللامتناهي لا يملك، لا يستوعب وإلا أصبح متناهياً. ذلك ما اجتهد المشروع الثقافي في محاولة اقتراحاته الفلسفية، والمذهبية، والإيديولوجية المتتابعة، عبر قدس أقداس «التحقيق المعرفي» - المشهور بإياه -؛ ولكن دون جدوى، لأنه كان يمسك كل مرة وكل حقبة بقبضة ريح ليس إلا. وصولاً أخيراً إلى تخطي الحداثة التي شكلت أوج الادعاءات كلها حول أسطورة: القبض على اللامتناهي. كل الجهد الهيدغري ينصبُّ، عبر آلاف الصفحات، على دحض ادعاء القبض على الكينونة، وبالمقابل على التذكير بإمكان الفوز بحق مجاورتها فحسب، ولكن وفق شروطها دائماً، أو بطريقتها فحسب. ذلك أن المتناهي، المعترف بتناهيه، السابح في لجج مفردات من المتناهيات اللامحدودة، قد يتفوق على ذاته، في ندرة من الحالات، ويكتشف الواحد الذي يدخل في تركيب جميع الأعداد، واحدياً اختلافاً، أي أنه هو الواحد المختلف في كل عدد مختلف. إنه مطمح الوصول دفعة واحدة إلى حافة الهاوية، ومنها ممارسة السقوط الدائم إلى هاوية الأعلى. إنها حال المتناهي الذي يلتقط اللامتناهي كمتناه هو نفسه، شرط أن يتابع الإعلان عن نقصانه، افتقاره إلى

تلك المذاهب رَسَخَتْ بالمقابل حاجة الفكر إلى (السوى) أكثر من حاجته إلى الذات. فقد انتهت إلى إشباع الحديث عن كل شيء، ما عدا الفكر نفسه. وما كان ليحدث هذا لولا أن اللغة استقلت تدريجياً من صيغة التوأمة مع العالم، وأصبحت تمنح في استقلالية عالمها الخاص، حتى أمست هي تلك اللغة التي قبلت بالنزول إلى الحجم الذي يعادها فقط مع النحو والصرف، وثقافة التدوين وأساليبه البلاغية... أي اللغة كمصطلح قد تحجب اللغوي الكوني، بما فيه من المعجمية وقواعد اللغوي الكينوني. وأخيراً فإن اللغة التي صارت ذاتية الاختزال أصبح من السهل والممكن استبدالها بأية إشارات... بحيث يسمح هذا التحول بدخول اللغة تحت الكنف التقني كلياً. وعند ذلك فإن السبرانية تدمر عالم الدلالات لصالح أنصاب الإشارات. يحدث ذلك انطلاقاً من استقالة اللغة من توأمتها مع العالم، كمنافس حقيقي لها، كعالم ناطق مقابل عالم صامت. ولكن ما أن يغرها نطقها ذاك، الذي يسمح لنفسه أن يشيد كل أبنية الثقافة والممارسة، حتى يتم محو الصمت من العالم، وبالتالي يغدو حدّ الدلالة دلالة أخرى، دون أن يصل انفراط التسلسل إلى محاذاة الحد المختلف، العالم. بدلاً من أن يحدّ الدلالة العالم، تحدها الثروة. (فرط المعلومات يلغي العلم).

المستفيد الأول من فصم التوأمة بين اللغة والعالم هو «العقل»، الذي يعيش كذلك انفصام توأمة المبدئية مع الفكر. في صيغة التوأمة بين اللغة والعالم لا يقوم الحد بين التوأمين خارجياً عند أطرافها المتماصة المتباعدة، بل ينبثق من داخل كل منهما. متى لا تعود الكلمات مجرد أكاذيب - كما يصفها نيتشه - عندما لا تتوقف عند وظيفة المرأة وعكس الآخر كرمز أو كصورة، بل تدع الآخر، الشيء يصير خارجياً وهو في داخلها. وهو ما ليس في استطاعة اللغوي التداولي أن يمارسه قطعاً، إلا عندما يسترد بعض اللغوي استثنائياً، أي إبداعياً، قدرته على الإدهاش، كما لو كان مخلوقاً فجائياً - لذاته أولاً - من الكلمات والحروف، بحيث يأتي ليس كأية كلمات أو حروف. أي عندما يفارق اللغوي مجازيته - أو أكذوبته - لا لكي يرجع شيئاً، وهو ما لا يقدر عليه أبداً، ولكن لكي يصير متناهي حقاً. ولا يصير كذلك إلا إذا فاز بحدّه من الكاوس، من اللامتناهي عينه، دون أن ينقطع عنه. ليس كل متناه هو كذلك إلا بقدر ما يثبت أن حافته إنما تطل، في جانبها الآخر، على اللامتناهي. تلك هي وظيفة التراجيدي، إذ أنها في لحظة تستطيع أن تأتي بلمحة عابرة من الهاوية تحت حافة كل شيء، وليس بشئها فحسب.

لحظة التراجيديا في فن الرسم تجلت في ذروتها العصرية من خلال التجريد. إذ اشتغل التجريد أساساً على الفراغ، ذكر بوجود الأرض معلقة في الفضاء كصدفة فراغية. فالأصل هو الفراغ، والشكل حدّ طارئ عليه. وهكذا تذكّر الأشكال التجريدية بصدفيتها في عالم الفراغ. ما هو الشكل التجريدي، إنه مفهوم

الوثنية، المعلق في الفراغ، والمكسور بأفاهيم، بحوافي الهاويات الفضائيات جميعها من حواليه. هذا الوطن الكوكب الصدفة، كل ما فوقه يبدو ضروريات بطريق الصدفة. حتى اللامتناهي في هذا العالم معلق في الفراغ، صدفياً بطريق الضرورة. وصدفته هو أنه لا مفر له من أن يعبر في تخوم المتناهي نفسه كعلامة حضور للكينونة وانسحابها. وهكذا فالجواز والضرورة هما تماماً يعرض للعالم داخل العالم، وليس في أي مكان آخر. واللغة تحتضن كل هذه الأعراض الضرورات. إنها تأتي بالدلالة كمقطع من الكاوس ينافس صمت العالم بعالم الصوت والكلمة. من أين كان لأقنيم من مثل المفهوم والأفهوم، الفكر والكينونة، عالم الضرورة والجواز، أن تأتي لو لم تتبع اللغة من صمت العالم نفسه، لتغدو شريكته المنافسة بجوازاتها لكل ضروراته. لذلك تنحاز الكينونة إلى اللغة لكي تصبح عبرها فكراً متجولاً في رحابة العالم الذي يغدو هو بدوره مصيراً، يصير تاريخاً لتسجيل الدلالات وغياباتها معاً.

واختراع أقنوم الفكر يسجل بدء المنافسة الحقيقية بين اللغة والعالم، كتوأمين متصارعين على تحقيق الوحدة المستحيلة بينهما. وهنا فإن (الاختلاف) بين التوأمين: اللغة والعالم، يجمع فرقتهما، من حيث أنه يفرق بين تشابههما. وما يرجع دائماً في التوأمة هو هذا التوافق المختلف. لكن ليست التوأمة بين اللغة والعالم إلا من قبيل الاستعارة التي لا تنقيد بواقعية أو مادية عناصر الاتفاق والاختلاف بين الاثنين كنسختين عن بعضها. ليس ذلك هو المقصود هنا أبداً. بل إن الأمر يعود إلى واقعة المنافسة بين التوأمين كاسلوب وحيد لمعايشة التوافق بينهما. إنها نوع من توأمة الاختلاف. وقديماً فهم اللغوي على أنه ترجمة للآخر. وأنه نسخة مرجعها في غير شئها الخاص. خصوصيتها أنها دليل خصوصية الآخر. إنها أفضل نموذج عن تجسيد العلاقة - بالغائب. ونتيجة لوضع «الترجمة» ذاك، لم يُسمح للغوي أن يتمتع مرة بصيغة ألا ينوب إلا عن نفسه، بدلاً من هذه الإنابة المحتومة عن الآخر. ولذلك، فإن كل الأقنيم الميتافيزيقية كانت محتاجة للبحث عن مراجعها خارج كياناتها باعتبارها مجرد كلمات. فكان الفكر يتوسل بكل ما عده ليرجع فكراً لسواه. ولم ينجح طيلة تاريخ الميتافيزيقا، والتاريخ (العالم)، في تأسيس مرجعيته في ذاته. فالصيغة: الفكر بما يرجع إليه وحده، لم تكن واردة، حتى وإن وردت فذلك تغطية لوساطة معيّنة، لكنها قائمة فعلياً بين الفكر وذاته.

قديماً يقال إن كل النتائج الحضاري، من ثقافة وفن واجتماع وعلم إلخ... إنما كان يشغل دور الواسطة من أجل أن يقدم الفكر نفسه كحقيقة، هي من صنع التاريخ، ولا تصنع التاريخ فحسب؛ كأن الفكر كان مفترقاً دائماً إلى كل هذا السوى ليكون الأنا. ولقد أثبتت بعض أكبر المذاهب في الفلسفة، بدءاً من هيغل، كيف يكون إنتاج الآخر إثباتاً للذات وتحقيقاً تاريخياً لها. لكن مثل

بالنسبة لتجسيدية السابقين. يرفض ثنائية الاستقطاب بين الشائعة والفكرة. ليس هو نظاماً لأحدهما دون الآخر. ليس مضطراً إلى مثل هذا الاختيار الذي يأتي من خارج «النص» دائماً. قد يمرّ بهما معاً أو بأحدهما، ولكنه لا يتوقف في محطة الواحد، ولا في محطة الاثنين معاً. ولذلك لم يعد مفهوماً متخترأً يتداول لصالح هذا القطب أو ذاك. إنه مفهوم - هو - على - طريق - التشكيل، ولا يصير شكلاً معمارياً مغلقاً. مفهوم منكسر إلى أفهوم. لا يميل المعرفي كشائعة، ولا يفارق أرض الشائعات وما سواها كذلك، ليلجأ إلى ما فوق المحايثة ادعاءً لنزاهة من تلوث لثيم أو هميمي، ومطلوب رغم كل شيء، في حمة المحايثة. إنه المفهوم المضاد للمفهوم، الذي لا غنى له عما يضاده، لأنه يجلس دائماً، هو وما يضاده معاً، في جوار سديم، لا يلتقطه أحدهما أبداً دون الآخر. إن انبثاق الأفهوم، كمفهوم مضاد، تغرّ من (التصور) - الذي يشكل مادة المفهوم تقليدياً - ومن البقعة التي يدعي التقاطها من السديم - من الموضوع والمحمول معاً حسب الشكلائية المنطقية. يتجلى هذا التغيير في تحول علاقة المفهوم، كبؤرة تصورات، مع السديم، من صيغة علاقة «تنظيمية» بالسديم - وهو ما كان أعطى كماله (نقد العقل المحض) عند كانط وتوقف عنده - إلى صيغة علاقة تحافظ على وصفها هي عينها بالسديانية؛ علاقة أفهومية. تماماً كما أبرز دولوز عبر «المفهوم الإبداعي» في الفن: إن الفن يحول إمكان التنوعية الفوضوية *La Variabilité chaotique* إلى تعددية سديانية *La Variété Chaotique* [192].

إن المفهوم يصوّر، والأفهوم يخترق، الأول يأنف من تلوثه بموضوعه فيرتد عنه سريعاً. أما الأفهوم فإنه يلقي نفسه والآخر في هذا التلوث عينه. المفهوم يصوّر الكوني - الميت. والأفهوم يكشف الكوني - الحي في: الحياة. كما أن كل حي مبني على النقص، فإن الأفهوم منفتح على صدع ما. ذلك هو، مثلاً، لغز الفرد، بوصفه كذلك، وببساطته أيضاً. إنه كائن حي، لا يمكن تعريفه بأقل أو أكثر من ذلك. فهو أفهوم من الحياة، و(يحيي) بدوره أفاهيم. والحياة تختلف عن الكوني الميت، بما هي كوني لا يفتأ يختلف، لأنها لا تكفّ عن التكوّن/ التكوين: تلك الخاصية الازدواجية التي تجعل من صاحبها الوجداني يصير كثيراً. الحياة تعني الزمان، لأنه لا تكوّن/ وتكوين، إلا بوجود الحد الذي وصفه الأساسي، هو أنه غير محدود بعد. هنا الزمان الذي يتميز بالمستقبل، وحده يؤسس الفارق بين كونية الحياة، وكونية الكوسمولوجيا. مما يجعل الحياة نفسها مركباً تجريبياً يقع على خطوط التمثيل (التواصل والتفصل) بين الأنطولوجيا، بما هي معرفة الكينونة، وبين الكوسمولوجيا، بما هي مساحة للمطلق

شكل مكسور بأفهوم اللاشكل دائماً. بمعنى أن الشكل لم يعد يستطع البروز في عمق اللوحة إلا إذا أتى بفراغيته معه. أي أن الشكل ليس حداً قاطعاً في فراغ اللوحة، ليس شيئاً يبرز فوق العمق، بقدر ما هو العمق مؤسس بالفراغ. لم يعد الفراغ يعني الخلاء. يصير إلى قوى، كما يقول دولوز. «وما يفعله الرسم التجريدي هو أنه يستدعي القوى، يؤمّ الأرضية بالقوى التي حملها، يدفع إلى رؤية القوى غير المنظورة فيها، يقيم الأشكال الهندسية ظاهرياً، ولكنها لم تكن أكثر من قوى، قوة الجاذبية، والثقل، والدوران، والزوبعة، والانفجار، والانتشار، والبذر». التجريد يرسم قوى الفراغ اللامتناهي. مثلما تسمع الموسيقى أصوات الزمان، قواه اللامتناهية. «كما يمكن القول إن الموسيقى نجعلنا نسمع القوة المصوتة للزمان. وكذلك الأدب، مع ميسان Messiaen مثلاً، أو بروست، فإنه يجعلنا نبصر القوة اللامقروءة للزمان» (*). ومن تراجيدية المتناهي / اللامتناهي في الفن يريداً دولوز أن نتعرف إلى تراجيدية «المأحدث»، انبثاق التماس كالبرق بين المتناهي واللامتناهي التي تنطوي عليها صيغة وجود الكائن في العالم، ذلك التماس النادر الذي نحس به المأحدث الاستثنائي بطريقة الوجود في العالم كصيغة تقع تحت طائلة الكينونة دائماً، في غيابها وفي حضورها الخاطف. ذلك التشكيل العارض الذي يقطع ثمة نوءاً من الكاوس، يختطف من القوى الفالطة الهاربة، بعض ما يصنع الحياة، وإبداع الحياة، كمفاهيم تغامر بانكسارها إلى أفاهيم، كما تجمع بين سكنى الإقليم وانفتاحه، وصميمية البيت وإطلالة نوافذه على العالم.

سكنى العالم شعرياً: كسر المفهوم إلى أفهوم. لا تعني هذه السكنى الشعر فحسب، ولكنها هي الشعري الذي يخالط الفلسفي، والفني، والعلمي عندما يجدد علاقة كل أفنوم منها، وعبر خصوصيته، بالكاوس الذي يناضلونه جميعاً كما لو كانوا نقائضه، في حين أنه ليس لأحدهم ثمة جواز، أو إمكان إلا في مجاورة الكاوس وضرورته غير الممنطقة.

مثلما لم تكن هذه الأقاليم الثلاثة تجليات معرفية أو إبداعية للكينونة حسب النظرة الأفلاطونية التراثية، كذلك فهي ليست استقطابات ثلاثة معارضة للكاوس، للسديم، كما هي حال النظرة التعقيلية التقنية العصرية؛ إنها بالأحرى منطقة المفهوم الذي لا يصير مطلقاً حسب نموذج الفكرة أو المثل، ولا ينهار إلى النسبية الذرية أو الفالطة حسب نمط «الرأي» أو الشائعة. المفهوم يشغل المنطقة الثالثة ليس بين الشائعة *Doxa*، والمثل *Orodoxa*، ولكنه يبحث عن منطقته خارج هذه التراتبية عينها. إنه لا يتقبّ عن ثمة فراغ يقع بين ممتلئين. لذلك لن يكون الثالث

إلى أفاهيم. وتساعد مثلاً على تقبل هذا المفهوم / الأفهوم، وهو: أن الماضي يأتي دائماً قبل الزمن، وكل أبعاده الأخرى. إنه مستقبل المستقبل.

نكرر والقول بمثل هذه الأوصاف / التحليلات التي ترد هنا، لم تكن لتوجد لو لم تتوفر (مفهمة) جديدة، تتراوح بين حدي المفهوم / الأفهوم. (مفهمة) شاذة خارقة، تسعى إلى ملاحظة حدث «الآن» في ذاته، قبل أن ينتظر شيئاً من المستقبل، أو ينحل في حاضر، أو يستقبل من اسمه في الماضي. لكن ذلك ليس الآن المجردة، بل الآن كحدث، أي ما به تقع «الحادثات» الأخرى. إنها العتبة التي تقطع من الزمان، أزمنتها الخاصة، التي بدورها تسجل أوقاتها لسواء وسواها معاً. وهي على كل حال أوقاً ما أن تنبثق، حتى تكون انبثاقاً عنها مناسبات لانقضائها، لهدرها. لذلك لا تأتي الآن لوحدها، بل تجلب معها دائماً وقتاً ما لسواها. الآن تنسلخ عن سديمية الزمان، لتسجل وقتاً، تحت بروفيلاً لا وجه له أصلاً؛ مُفَصِّل مع السديم، الكاوس، حادثة المايحدث. [تبدع الأفاهيم].

واللغوي هو محل هذه الحادثة، منطقة المايحدث. فالقول الشائع عند سماع سمفونية: هذه هي الموسيقى! أو قراءة قصيدة رائعة: هذا هو الشعر، هذا هو الحب، هذه هي التضحية! هذه الاحتفالية اللفظية تعلن عن التقاط الجوهر بعلامة، ببعض ما يمشهد تجوهره. ببعض ما يلتقط علامة (من) تجوهره (على) المايحدث، كما لو كانت العلامة صارت كونيّة دفعة واحدة.. ولكن في وطن المحايثة وحده. إذ أن كل الحديث هنا إنما ينصب على المتحقق الموصوف بالحي، كعلامة نفسه على أنه من الكينوني، أو من عابري ضواحيه. فالحي ليس نظاماً نفسه إلا بالقدر الذي يفتح (نظامه) عينه على الكاوس الذي يجاوره، الذي يدهمه، ويحف به، ويفرض عليه كل لحظة أن يتمفصل معه، وإلا ابتلعتة سكونية الأشياء حوله وفيه. لأن «الحياة لا تحيا إلا متجسدة» (**). ذلك أن الجسدي لا يغدو مقررّ الحي، وعلامة الحياة الفارقة، إلا لأنه المتناهي الوحيد الذي يمكنه أن يتحسنّ اللامتناهي ويقاربه، كأنه من جيرانه وضواحيه. الحي هو القوس العبقري الذي يربط بين الكوسمولوجي والأنطولوجي. إنه الحيّ حاملاً بذرة الوعي، فيختص بإعادة تشكيل الكاوس فيه، ومن حوله، يمنحه مخطط اللغة الذي يصوغ الكاوس، اللامتناهي بترميزات المتناهي نفسه. ولذلك حدّد نيته المعرفة من حيث إنها ترسيمية Schématisme مقابل سديم (كاوس)، مهمتها إعادة التطابق مع الحاجة العملية. تلك الترسيمية التي توقف عندها طويلاً «نقد العقل المحض» الكانطي. وكانت أهم إنجاز في ثورة الحداثة

العيني، وما ليس كذلك أيضاً. قد ينفع المفهوم في تسجيل الزمن الثابت أو المتكرر تماثلياً كزمن الساعة. لكن الأفهوم لا يعترض على الزمن الثابت، قد يحتفظه ويجعله أحد متغيرات أزمانه، كالثابت في خضم من المتحولات، يغدو أحد المتحولات هذه، ولكن بطريقة أخرى. ولعل ذلك ما لمّح إليه هوسرل بقوله: «إن الزمن جامد، ومع ذلك فإنه يسيل في ذاته». وهذا يرجع إلى دور «الآن» التي تجيء هي نفسها دائماً من حيث الشكل، لكنها مختلفة بما يقترن معها من حدث: ولعل دولوز يعطي تأويلاً هنا أكثر شفافية لهذا الوجود المتعارض للآن. فالزمن لم يعد يتعلق بالحركة أبداً، إذ أنه وهو الشكل الأصلي للتغير، غير أن شكل التغير لا يتغير» (*).

الآن هي شكل الزمن؛ هي مفردته الوحيدة التي تسمح لنا بالتعامل معه. الآن تستخرج الزمن من سيولته، من سديميته. إنها نقطة التعيين في اللامتعين. مع ذلك فالآن لا تزال مفردة فارغة. تحتاج إلى الحدث لكي يأتي ثباتها عينه كضامن للتغير ومبدله. الآن ليست شكلياً ثابتة إلا بالنسبة للمتغير الذي يملؤها حدثاً. الآن هي وسيلتنا الوحيدة للقبض على الزمن، لمعايشته لحظة: الزمن ليس هو إلا الهارب أبداً. إنه «السرعة». وكل شيء هو مهلة بالنسبة إليه. حتى «الآن»، فهي أضعف المهل وأبقاها في وقت آخر. وسيلتنا الوحيدة للقبض على ما لا يُقبض. كقبضة ريح، أو غرقة ماء بين الكف وأصابع اليد. فهي للتسرب والانسلال والانسحاق. أفعال ومصادر أفعال تحاول أن تجسّد غير المتجسد. تظل أفعالا ماضية. من الماضي، بالنسبة للآن. لذلك ليس ثمة من سبيل للتحدث إلى الزمن، إلا بواسطة المستقبل. الآن ليست من الحاضر إلا بالقدر الذي لم تأت عبره بعد. قد تعطي الآن وهم الحاضر، في حين أنها لا تحمل منه إلا توقعه لسواء: للمستقبل، الذي لا يلبث أن ينقضي، حالماً يأتي. كما لو كانت الآن هي تراجع المستقبل. ذلك التراجع يسمّى الحاضر مجازياً. الآن هي لحظة المستقبل في (الحاضر). الزمن هو كله للمستقبل. فلا بد من انتظار الحاضر نفسه في المستقبل. وأما الماضي فليس سوى المستقبل الذي شاخ تراجعياً، وأمسى مقبرة لانتظاراته التي لم تعد تنتظر شيئاً. الماضي مقبرة المستقبل. مع ذلك يقال إن الماضي وحده هو الموجود، لأنه يشكل غاية الطريق لكل الراحلين، وحكاياتهم النافهة والعظيمة. وبالتالي فإن الزمن ليس مستقبلياً إلا من حيث الشكل. أما إنتاجاته فهي تراجماته الدائمة إلى مستودع الماضي. ذلك أن كل شيء يتقدم مستقبلياً نحو الماضي، ليتراكم ويرقد قبل الزمن، تحت تضاعيف الصمت. مثل هذه الأوصاف / التحليلات التي ترد هنا، تنشر مفاهيم منكسرة

يشغل دائماً على الحدّ من انكسار المأروية بالمواقعية، وذلك بانثاق الكلمات والأشياء كحالات متناهية في رحاب لا متناه، خارقاً كونيته الماتئة وقد صار ← المايحدث، هذا (الثابت) الوحيد الذي لا واقع له إلا عند وقوع كل حدث. وعندئذ، عند الحدث، عند الحي، سيأتي المايحدث عينه مختلفاً.

في هذه الحالة لا يعود يمكن التحدث عن المفارقة إلا وهي مسفوحة على أمكنة - مسطحات - من المحايثة ذاتها. تغدو المفارقة تعاليات تعددية، تحمل معها أمكنة مسطحات (*) المحايثة التي تتجاوزها. من أجل فهم هذه العلاقة المتعارضة، وفهم هذا الفهم عينه، يضطر العقل إلى التخلي عن ترسيمة جاهزته، ليلتحق بترسيمة أخرى للكاوس، يعجز وحده عن استشرافها إن لم ينجده الفكر - بما يرجع إليه وحده - بتلك (المتافيزيقا) الحائرة، التي أسيء تفكرها دائماً؛ إلى حين استطاع نقد العقل المحض القبض على معجزتها، وأسماها الاستطيقا؛ فهي «لحظة المايحدث» في تمفصل الفكر مع الكينونة. ذلك أن المايحدث هنا هو من التحقق والانخراط بحيث صار يمكن إضفاء مصطلح تجريبي عليه، شديد الراهنية في التداول التواصلي. إنه: السرعة أو (الشدة) في حد ذاتها، كما عبّر عنها سابقاً دولوز في كتابه (الاختلاف والتكرار)، الذي يمكن اعتباره بمثابة نقد العقل المحض (الجديد) لنهايات القرن العشرين. لكنه، أي دولوز، قد قرّر واستقر على ملفوظ السرعة / الانسراع، على أن تفهم سرعة فلسفة، مقابل السرعة، التقنية التواصلية والفضائية التي جعلها بول فيربليو محور تفكره المتميز في عصر «الزمن الواقعي» - الراهن.

هل تلعب الاستطيقا، منذ كانط، دور الوسيط للغزي بين المعطى الحسي و ← كيفية الفهم. ماذا تقدم الاستطيقا في هذا المفرق بين «القيضين» - بحسب نظرية المعرفة تقليدياً - أحجيتها الرائعة، إنها: الخيال. في منطقة الخيال ليس المحسوس سوى شبح أو شبه صورة. وليس الفهم فيها سوى مشروع ترسيمة. ولقد نبّه دولوز ببراعته المتميزة، على أن الخيال يغدو «الحالة الفريدة التي بموجبها يعتبرها كانط ملكة متحررة من شكل الحس العام، مكتشفاً لديها بذلك ممارسة حقيقية [يمكن وصفها] «بالتعالية فعلاً» (**).

إن صورة الفكرة، لا تسبق الفكرة، لكنها تحايتها، لأنها تشاركها في بنيتها. ليس ثمة فكرة بدون الصورة. ولكن قد توجد الصورة التي لا تصير فكرة، أو فكرة الصورة. وإذا هدفنا حقاً إلى فهم لغزية الفهم فينبغي التوقف طويلاً عند هذا المفصل، أنطولوجياً، وليس سيكولوجياً أبداً. ولا بد هنا من التنويه بفضل نقد العقل المحض الذي استرد الخيال إلى صميم الفكر، بعد

التقليدية، لأنها حاولت لأول مرة في تاريخ الفكر أن تجعله، أي الفكر، ينتقل من سؤال ماهية المعرفة، إلى سؤال كيفيتها، مما سوف يسمح بتأسيس العلم الحديث. ورغم الأهمية البالغة التي تحقّقها هذه النقطة الحاسمة، خاصة عندما ينشئ كانط العقل باعتباره جهازاً مترابطاً من وظائف عديدة، مهمتها قلب الحسي إلى معرفي، دون التخلي عن أصله من الكاوس، ومحلّه فيه؛ فإن هذا النوع من التمثيل الخارق بين المفهوم، كمادة نفسه، وبين (ما يفهمه) كمادة سواه، لا تكفي وظائف أو عمليات الفاهمة كجهاز، من أجل إيضاح آليتها؛ وهنا يبرز ويتأكد، للمخيلة الإبداعية التي خصّها كانط بوظيفة الاستطيقا - ذلك الدور اللغزي / الإبداعي، الكبير الذي يحقق الفهم عينه، أو ما يُعبّر عنه بالتمفصل بين الدلالة وأصلها في الكاوس، حسب المصطلح اللساني.

كأن مختلف أجهزة - جهاز الفاهمة L'entendement - تصاب بالعجز عند اللحظة الذرية التي تقلب اللامعري إلى معرفي، إن لم تدخل المخيلة. فلم يجد كانط من حيز لهذه اللغزية إلا لدى المصطلح التخيلي، باعتباره مختص بـ / ويتعامل مع جوهر الإبداع، أي الإستطيقا. كأن كل أجهزة الفهم، أو الفاهمة، التي كشفها، وأعاد بناءها، حلّلها وركّبها، نقد العقل المحض، تغدو غير - جاهزية عندما تبلغ نقطة المعجزة: حادثة الفهم نفسها. ليس ثمة من (مفهوم) قد يغطي هذه الهاوية، سوى فورية الإبداع. فالاستطيقا ليست من ضواحي العقل، بل هي نقطة التمثيل الخارق، بين العقل ولحظة تماسه الحقيقي مع الفكر. فالفصل بين العقل والفكر ليس سوى لحظة عملانية قد تفيد في تحديد وظيفي أنترولوجي للعقل، كجهاز منتج للمعرفة، يحتل فضاء مناظراً لفضاء الكاوس. تلك هي تشكيلة واقعية لا غير. وبين حدّي هذه التشكيلة، تشتغل اللغة في فبكة ألفاظها وترابطاتها، وكأنها تنشئ عالماً مأروياً؛ لا يمكنه أن يلتقط من العالم (الأصلي) إلا ما كان عكسه هو عليه. وأشمل وأهم ما عكسه، هي المرأة نفسها. في مثل هذه التناظرية، المأروية مع نفسها، لا مجال لحادثة الفهم، بل يظل (التصور) وحده سيد الساحة. لا ينبثق المايحدث، لا ينبثق الفهم، كحادثة نفسه، إلا عندما يتمكن العقل من كسر هذه التناظرية، وقلبها إلى تمفصل واقعي؛ عندما يضع العقل نفسه حداً لترسيمته، لجاهزيته كآلية تحليلية، مفسحاً المجال هكذا واسعاً أمام عمل الفكر التركيبي، حين يشرع في نحت ترسيمة الكاوس، عبّر حضوره وغيابه، واقتطاع (الأفاهيم) من مادته عينها. عبر الأفاهيم يتمفصل الفكر والكاوس معاً؛ ينكسر المفهوم كمحل للتصورات فحسب. يصير فجاءة نفسه، أفهوماً

(*) مصطلح المسطح - أو المكان - الذي ابتكره دولوز منذ كتابه الرائع: (ألف مسطح) وكرسه كمحل للأفهوم، في (ما هي الفلسفة؟) أجهز على المتافيزيقا التقليدية، وخارطتها التراتبية المتراوحة دائماً بين المتعالي كمفارقة إطلاقية ولاهوتية، والمحايثة، كوطن إنكار وجود للحياة وبها.

تجعل من التعالي نفسه ليس فحسب منطقة حرة للامفكر فيه، قد تقع في ضواحي المفكر، بل ليس لها إلا ذلك الموقع. بحيث أن أقصى اللامتناهي لا يبدأ إلا من المتناهي فقط؛ بل إن أشمل خارجانية له لن تكون سوى طريقة تخيلية أنطولوجية، لإمكانية الالتقاء مع عمق اللامتناهي، باعتبار هذه الإمكانية تشكل أهم شروط اللامتناهي عينه. فقد ينطلق اللامتناهي من لا مكان، أو أي مكان، لكن لا بد له من أن ينكسر ثمة انكساراً ما عند المتناهي. وليس العقل هو الذي يقدر، يضبر، على هذا الانكسار. فيتدخل المخيال أنطولوجياً عندئذ هكذا، بالصورة وفكرة الصورة. هنا يُنادى على الفكر، الذي من نظامه العقل - المعرفي - وما ليس كذلك أيضاً: أي الكينوني. وليس للفكر إلا أن ينط بذاته، وحدها، أن ترتكب مغامرة الكينونة في العالم، وخسارتها كذلك. حيث لا تبقى سُكنى العالم شعرياً مجرد احتمال صوري، لكنها إمكانية تستحق بناء التاريخ، أو تغييره، وحتى قلبه.

لا غرابة إن أوقف دولوز جوهر فلسفته على أدق مساحة أو حدٍ للتمفصل بين المفهوم « وانكساره. هذه العروة / الطيّة (Le Plit) - الوثقى غير الوثقى - التي تفصل / تجمع بين مختلفين. هذا المعبر الأخرى والأدق، بين مجيء الصورة كصورة لذاتها و كصورة فكرتها، هذا المعبر الذي قد يستنفذ مهمة العقل كفاهمة، فإنه لا يبقى على ضفتي النهر متناظرتين على طرفي المسافة التي تتدفق فيها مياهٌ مختلفة كل لحظة عما سبقها وعما يلحق بها. إنه المعبر الذي بُثبت اختلافه الخاص، في الوقت الذي يربط بين اختلاف في الضفتين. ولكن كثيراً ما أسيء الاحتفاء بذلك الاختلاف الثالث. في حين أن كل سرٍ للعروة إنما يكمن في عقدتها الخاصة، وليس فقط فيما تفصل أو تجمع. هذه المهمة الشاقة التي انتدب دولوز نفسه للانهاض بها، حققت اختلاف الفلسفة. واستطاعت أن تثبت مولدها مجدداً بعد انقضاء الميتافيزيقا. دخل السؤال الفلسفي مجدداً إلى العالم مزوداً، هذه المرة، بكل مقامرة المحايثة، كإمكانية وحيدة لمجيء الكينونة إلى العالم.

يلح كانط نفسه في معرض نقده لكل من (لينيتز) و (وولف (Wolf)، على أن الفارق بين الحسي والذهني - أو المعرفي عامة -، ليس هو من الناحية المنطقية، ولكنه فارق من حيث التعالي. ليست المسألة في درجة الغموض أو الوضوح التي ترجع إلى كل قطب منها على حدة. بل هي في (الأصل والمحتوى) (**). فالنقلة لا تستغل على معبر متناهي بين القطبين، يتبع التدرج في الوضوح أو الغموض.

أن طردته منه الميتافيزيقا الأفلاطونية طويلاً تحت اسم الشعر، وألحقته بالقطب المناقض للمعرفي. ولم يكن هذا الاسترداد ثانوياً. ذلك أن التخيلي سيلعب دور واسطة العقد الحقيقية بين القطبين: الفكر والواقع. لكن رابطة تلك ينبغي ألا تُدرك من منظور آلي بحت. فلقد خصص كانط للخيال ملكة قائمة بذاتها لها مكانها المتميز في تخطيطية العقل، أو (الفاهمة) على الأقل. يغدو الخيال، من خلال ملكته هذه، كفاعل تخطيط أو ترسيم في بنية متداخلة من الصورة / الفكرة، كما يسميه دولوز L'imagination schématisante. على أن يلاحظ الاستخدام الخاص لصيغة (الترسيمية): فقد كان هيدغر أول من تنبّه إليها، فأعاد تأويلها، بعد أن عرّف بها نيتشه عمل الفكر - بواسطة العقل وما يتجاوزها - إذ تصبح مركز الدلالة الأنطولوجية للعقلنة، كمنطق متعال / محايث، مضاد للمنطق - حسب تحديده الأرسطي عند هيدغر. ويستغلها دولوز أخصب استغلال في إحياء الميتافيزيقا - اختلافياً - بعد أن أعلن هيدغر نهايتها تقليدياً، وذلك من خلال مشروعه - وليس من خلال (مذهبه) - الذي يحمل عنوان: التجربة المتعالية، L'empirisme transcendantal (*).

لا شك أن كانط هو أول الفلاسفة، الذي (شعرن) العقل، منذ أن أدخل المخيلة كملكة، لها لغزها الخاص، ومهمتها قلب المحسوس إلى دلالة، أو على الأقل وضع المحسوس في جو الدلالة. وعبارة شعرن العقل، صاغها هيدغر نفسه [534 - نيتشه المجلد الأول]. لعل المثالية الألمانية، لدى أقطابها جميعاً، في رأيه هي التي جعلت العقل قوة أخلاقية كبرى تسبح في خضم التعالي، الذي يظل منطقة تخيلية لا محدودة، «إن مفهوم جوهر للعقل المطلق، التنامي عبر ميتافيزيقا المثالية الألمانية، من فيخته إلى شلنغ، إلى هيغل، إنما يقوم كلياً على الفهم الكانطي لماهية العقل، باعتباره «قوة» تخيلية، مُشعرنة». غير أنه بقدر ما حاولت ميتافيزيقا المثالية الألمانية أن تذهب بالعقل إلى أقصى مداه تخيالياً بحيث يتجاوز حتى حدود (منطقة) التعالي، إلى المفارقة الكلية، فإن نيتشه بعيد المخيال نفسه إلى وظيفته الأصلية في حيز المحايثة، وهي إتاحة التتمفصل بين المعرفي والواقعي بغرض خدمة إرادة الحياة ومساعدتها على إبداع الظروف الأفضل لتحقيقها. غير أن هيدغر بدوره كان له الفضل الأهم في الكشف عن أساسية المخيال ليس في الحقل المعرفي فحسب، ولكن في استعادة الإنسان إلى ذاته، شخصية الراعي البدئي، الذي يأتي معه بالكينونة إلى صميم العالم. هذه النقلة الاستثنائية من الكونية المائتة إلى الكونية الحية، تفصل التعالي عن المفارقة، وتعيده إلى داخل حدود العالم.

(*) في نص أخير، على شكل مقال، نُشر قبل وفاته بقليل حاول دولوز أن (يُمرِّس)، ربما للمرة الأخيرة، لغزية هذا التتمفصل بين التجربة والمتعالي. وذلك في عدد مخصص له، من مجلة «فلسفة»:

Philosophie. Gilles Deleuze, n°47. L'immanence: une vie.

Kant: Critique de la raison pure. p. 69. éd. P.U.F, 1980.

(**)

مع المتناهي المجهول حتى الآن على الأقل: أو يسمحان باندساسه في صميم العملية الإدراكية. وينبغي الاعتراف بالجرأة الثورية التي أقدم عليها «نقد العقل المحض» عندما أتاح لمثل هذه المفاهيم/ الأفاهيم الانكسارية، بلعب أدوار حاسمة وأصيلية، أقرب إلى «ما ليس معقولاً بعد»، داخل الممارسة التعقيلية. هذا يعني أن كانط لم يسمح لمثاليته، مهما وُصفت بالإطلاقة، ألا تبرح صميم الواقعية، وذلك بإدراج مغامرة العقل المعرفية في ضواحي الكاوس نفسه الذي تحاوره خارجياً في داخلها. فإن الهيكلية التخطيطية أو الترسيمية التي تنقلب إليها عمارَةُ العقل نفسها مع «نقد العقل المحض»، ساعدت على تحرير المفهمة من حاكمية الارتباط بالمتحوى، وإبرازها كشكلانية - لأول مرة في تاريخ المذاهب الفلسفية الكبرى - قادرة على التقاط المفاهيم، كحادثات غير محسومة، لا تنجيء إلا مع انكساراتها كأفاهيم. فإذا بهيكلية المفهمة كلها تتحدد بين الحدس والمتعالي. فالأول يحاول أن يسمي المعطى التجريبي الأول بالمحسوس، مرشحاً إياه هكذا للوقوع تحت سلطة الذات العارفة L'égo، كإداة خام أولية، كحادثة ذاته مبدئياً؛ وذلك قبل أن تشرع الذات في «التقاط» هذه المادة، أي في إخضاعها لكافة العمليات التحويلية، المؤدية إلى صياغتها تشكيمياً - بما يتجانس مع تشكيلية العملية التعقيلية. وتحقيق هذه العروة بين البقعتين: الحدس بالمحسوس اندراجياً في الزمكان، وتصوير مادته إدراكياً أولياً، ثم إطلاقه كبقعة صور/ أفكار في حديقة أشمل وأوسع من مختلف تلك الكائنات شبه الصورية، شبه الفكرية، الذاكرة، الهاجعة منها والمستعدة، التي تسكن المخيال؛ ها هي تهبّ لاستقبال الجديد، تغمره بشتى استعداداتها وانظاراتها، لتقبل وتحدي فجاءته المدهمة؛ وهنا وفي لجج هذا المخيال المتلاطمة، تقع الحادثة الاختراقية، الانقلابية، حادثة المتعالي، يغدو الطارق الغريب، زائراً مألوفاً، ومن أهل البيت؛ ينقلب الحدس الأولي، الترسيمي، إلى مدرك، إلى معرفي، إلى ما يشبه المفهوم، أو هذا المفهوم الذي ليس له أن يتغلق ويدّعي أنه حادثة نفسه؛ بل لا بد له وهو يتعرض لعنف التشكيل، من أن يحتفظ بشيء من ذاكرة هذا التشكيل، من «حكايته»؛ يظل مفهوماً شافاً عن نظامه، وعن انكسارات هذا النظام وتقاطعه مع سواه، وضواحيه غير النظامية بعد.

المخيال هو وطن المتعالي وحقيقته: في مجال الاستطبيق، فإن المخيال يبدع الروعة Le sublime؛ وفي المجال المعرفي، ينتج المفاهيم. إنه لا يتوسط بين الحدس والمفهوم. لكنه يجعل كلاً منهما ممكناً في ذاته، ولأجل الآخر. وقد يغطي المخيال لغزية هذا التفصيل الذي يعقلن المسافة الشاسعة بين المحسوس والمدرّك. لكنه لا يكفي وحده لتبريرها. وإلا لأمكن للمخيال أن يحلّ مكان الإبداع في الاستطبيق، ومحلّ العقل في صناعة المعرفي. من هنا

من هنا ينبغي أن يفهم مصطلح المتعالي - الذي يرجع إلى كانط وحده، فضل تأسيسه في الفلسفة الحديثة - على أنه النقلة المختلفة بين مختلفين. وإن تكرر هذه النقلة هو الذي يتوقف عليه ليس إنشاء المفهمة فحسب، ولكن اندراج المتعالي نفسه، كصيرورة للمحايشة، داخل العالم، وليس كمفارقة خارجة. ولذلك فإنه بالرغم من كل الجهد في إشادة ترسيمية كيفية الفهم، فإن المتعالي سوف يظل يحمل نمذجة المفهوم المنكسر إلى الأفهوم. سوف يظل نظامه، المعرفي، الأنطولوجي، لا يدرج في نسقه سؤال كيفية المفهمة، فحسب، بل وسؤال فهم الفهم عنه. أي أن المتعالي الذي قد يقدم نظاماً كاملاً للمفهمة، فإنه في حد ذاته سوف يحتفظ بسر المفهمة لنفسه، بلغزيتها الدائمة، بما هي حدٌ ملتبس حول انكسار اللامتناهي في لحظة المتناهي. تلك اللغزية التي غدت محور الفكر الفينومولوجي، منذ أن ارتبطت بدلالة الوجود في العالم، عند مؤسسه المعاصر هوسرل. فالظاهرة لا يتوقف (مفهومها) على نقل المحسوس، ولكنها تستحضر كل العناصر المباشرة وغير المباشرة المتعلقة بـ «عملية» النقل هذه. والعملية هذه هنا ليست جاهزية متراكبة آلياً؛ إنها متغيرة وفجائية، لأنها لا تستطيع أن تتحدث بلغة القانون أو الضرورة حول هذا المايحدث، في الفاصلة بين المحسوس و... التعالي، المعرفي، أو المفهوم. ولقد أطلق كانط نفسه مصطلح الحدس الذي لا يقل لغزية عن التعالي، لكي يسند إليه مهمة الحامل النفسي/ الذاتي لعملية النقلة بين المحسوس والمدرّك - باعتبار أن المدرّك هو أول عتبة بعد المحسوس، تفتح على المفهمة. هذا الحاصل النفسي/ الذاتي، كان، يؤشّر عليه كانط بمصطلح الحدس. وسوف يغدو الحدس هو المرجع التحليلي لديه كلما حاول أن يفكر العلاقة المباشرة بين المحسوس والمدرّك. ولكنه لن يبقى على الحدس في دور المرجع اللامتعين لكل متعين، بل سوف يلقي تمسيده الأهم في الزمان والمكان. لأن الحدس هو تمفصل الإنساني مع العالمي، عن طريق الاندراج في الزمان والمكان. ولولا هذا الاندراج في صيغته الشعورية المباشرة، كشرط قبلي لكل حادثة شعور، لما أمكن لكل من الزمان والمكان أن يغدوا في حد ذاتهما، حدسين قَبْلَيْنِ كذلك، لأنها يُنَاط بهما أن يجعلاً كل تجربة أو وجود في العالم، ممكنة بدورها.

المفهمة والمتعالي (الترانسندنتالي)

مصطلحان، هما الحدس والمتعالي، يندسان في تضاعيف البنية التقليدية المعتادة، لما يعرف بنظرية المعرفة، ليغيّرا من تمفصلاتها التقليدية ما بين عناصرها التي ما فتئت تتكرر مع كل فيلسوف يحاول إعادة مفهمة عملية الفهم. وهما مصطلحان يزرعان منطقيتين، أو بقعتين تبدوان أجنبتين عن الأرضية الفهمية المتجانسة مع نفسها. إنها يشكّلان انكسارين مع اللامتناهي، أو

الأساس القوي الذي وفّرت لها نظرية الحدس الجديدة. والعنوان الرئيسي لهذه النظرية هو الفصل بين حدسي الزمان والمكان، باعتبارهما أوسع شكلين قبليين للتجربة قبل الخوض في تفاصيلها، وبين الحدوس التطبيقية المتعلقة بهذه التفاصيل عينها، وطريقة التقاطها. هذه الطريقة ليست مجرد تطبيق آلي لقبليّة الزمان، بل إنها تخصّص المعطى التجريبي عينه الذي أصبح الآن على طريق التحول المعرفي. بمعنى أن الحدس بالمعطى التفصيلي، له شكلانيته كذلك، من حيث إنها - شكلانية تصنع الردّ الإدراكي المناسب الذي يأتي بالاختلاف - المعرفي -، منازراً للقبليّة التجريدية الخاصة بحدسيّ الزمان والمكان. لكن قبليّة هذين الحدسين مهما كانت فارغة من كل مضمون، إلا أنها هي التي تتيح إمكان العملية التركيبية بين الحدوس الحسية ومعطياتها (محتواها) الآتية من التجربة.

ليس ثمة معرفة مفارقة تنجم عن حدوس عقلانية خالصة بالمبادئ كما كان يسود الرأي في الفلسفة المدرسية. لكن ذلك لا ينفي اعترافاً بالعقل المجرد شرط ارتباطه بالعقل الآخر - العملي، ولو كان على الصعيد التجريدي -، بهذه الملكة التي يقترحها كانط تحت إسم الفاهمة، وهي رغم أنها سوف تحل مكان المنطق كعلم، إلا أنها لن تستثني المخيلة من هيكلتها، تلك المساحة الغامضة من الكاوس نفسه، التي تغلغل داخل تمفصلات العقل نفسه، سواء كان جاهزيةً لإنتاج المعرفة، أو للإبداع الجمالي، أو الواجب الأخلاقي. يعود العقل بذلك إلى عشه الأصيل: الفكر، ويتساكن مع عائلته من «الملكات»؛ حتى عندما لا يحفل كانط كثيراً باسم الفكر نفسه، إلا أنه يجد العقل حاملاً طبيعياً للفكر، ومحمولاً به في وقت واحد، وذلك من خلال مصطلح (المتعالي). كل ما يتمفصل العقل معه، داخله أو خارجه، إنما يستمد شيئاً من هذه الخاصية الرئيسة للفكر، وهي الشكلانية. حتى أن الكانطية نفسها ليست سوى العمارة المطلقة للشكلانية. فالفكر، أو العقل المحض بالتعبير الكانطي. هو ما به تحوز الدلالات والعلاقات والأشياء على أشكالها. إنه العنف / التشكيل، أو الهيكل، إذ ينصب على ما ليس له شكل أو هيكل بعد. ينبثق من الكاوس، السديم، ليأتي من داخله عينه، بما يعارضه، بما يعطي داخل السديم عينه، ما له هيئة الخارج، أي هذه الشبكية من الأشكال والعلاقات. لكن كانط «يعقلن» إلى أقصى حد هذه المنطقة من اللغزية الأزلية، هذه «الوظيفة» المطلقة التي تنحل إليها علاقة الفكر بالكينونة، على المستوى المعرفي الخالص فحسب. في حين يسعى دولوز إلى استرداد هذه الوظيفة من طابعها المعرفي الخالص هذا، البرغماتي - ما دام يريد في النهاية إقامة العلم -، ويردها إلى رحم مفهوم أفهم آخر، هو العروة Le plit؛ حيثما يجري التمثيل بين الفكر والكينونة معرفياً كطريقة من طرق عديدة أخرى، يشتمل عليها مفهوم العروة، دون أن يختزله إحداها. حتى ولو كانت مكرّسة / من أجل سكنى العالم علموياً. في حين أن إتيكا العروة تتطلع في نهاية

فالمصطلح، المخيال، ليس أكثر من ترميز يُراد الاستعاضة به كمبدأ للتأشير بدلاً عن المفهمة، في حل لغزية التمثيل بين المحسوس والمعرفي، و(ذاتوية) التداخل بين الحدس والتمعالي؛ بين صورة الشيء، وفكرة الصورة.

في حين كان يشغل كانط بالدرجة الأولى في مشروع هيكلية المعرفة، الفصل والتمييز بين ما يرجع إلى الظاهرة، وما يرجع إلى الشيء في ذاته، وذلك من أجل إعطاء التسويغ الإيجابي لإقامة المعرفة، فإنه كان مهتماً بتحويل المجري التقليدي الذي كان يوحد بين المفارقة والتمعالي؛ فحين تصبح الظاهرة هي الموضوع المشروع وحده للمعرفة، فإن الماهية أو الشيء في ذاته، ينتقل من منطقة إمكانيّة المعرفة، ومحدودية ملكة الفاهمة، إلى مستوى العقل المطلق (المفارقة). أما المتعالي، فتغدو له وظيفة إيجابية تماماً، تنحصر في ترميز التمثيل أولاً بين الحدس والمفهوم. ذلك أن التقاط الظاهرة عينها بمعطياتها الحسية المباشرة، لا يمكن مقارنته إلا باكتشاف إيجابية المتعالي، وفصله عن المفارقة. من هنا تصبح للمتعالي وظيفة الحل، ولو كان ترميزياً، لإشكالية العبور بين المحسوس والمدرّك، بين الحدس والمفهوم.

لقد ابتكر كانط الحلول التي استعصت بخاصة على الميتافيزيقا المعرفية السابقة، بارتكازه من جهة على فعالية الحدس، ومن جهة أخرى على الفاهمة، التي استوعبت مختلف العمليات المنطقية التالية على تشكيل التصورات الآتية من الحدوس، وكأنها تركيبات تجمع في وقت واحد بين كل من انبثاقي الوعي والعالم فوق مستوى تعددي من المحايثة، أو متناظر ما بين حدّي المحايثة عينها، الذات والموضوع: فمن جهة يمكن للحدس أن يتكلم لغة الداخل والخارج في وقت واحد. ويمكنه من جهة أخرى أن يضع حصيلة حوار ذلك من «الحدوس التجريبية»، برسم الاشغال عليها كمواضيع أولية كذلك، من قبل الفاهمة، باعتبارها تشتمل على الوظائف التركيبية، أو وظائف «المنطق التطبيقي» كما يسميه كانط، مقابل «المنطق المحض» (*). هذا الفصل بين المحض الخالص والعملي أو التطبيقي، في مختلف مستويات العقل، هو الذي يجعل من نظرية المعرفة عند كانط تأسيساً حقيقياً لشكلانية العقل، التي تسمح بالممارسة التركيبية لإنتاج للمعارف بصورة عامة. هذه التركيبية ليست ممكنة إلا بتدخل متنام ومستمر للمتعالي (استطيقياً) في مختلف تمفصلات العمارة المعرفية. التركيبية التي هي هدف النقلة (الغامضة) بين شكلانية المنطق الخالص وتجريبية المنطق التطبيقي. ليس بالامكان أن توصف هذه النقلة الغامضة إلا من حيث المحصلة، كتركيبية، تقدم النتائج المرتقبة، وهي الناجمة عن تحول شكلانية الحدوس التجريبية إلى مفاهيم، فأحكام، فلغة توصف بالعلمية أو المعرفية.

لا حاجة إلى القول إن النقدية الكانطية قامت على

على التجاوز. والشكلانية الكانطية صاغت، مَسْرَحَتْ أحوال هذه القوة، مَفْهَمَتْ أشكال العنف التي تدفع هذه القوة إلى حدودها القصوى مقابل قوى اللامتعيين ووسط خضمتها بالذات. ولقد اراد دولوز أن يحرر هذه المشاهدات حتى من الكانطية نفسها. إذ وجد أن الشكلانية يجب ألا تحجب الخضم الهائل الذي تشغل عليه. ورغم أن «العقل المحض» يجلب معه دائماً لغزية التعالي إلى مختلف العمليات الفهمية والذوقية والسلوكية الأخلاقية، إلا أنه يميل دائماً إلى الحد من لا تناهيه، لصالح المتعينات؛ بحيث أن العروة تضطر إلى الانحياز والانزياح لصالح (مضمونها) على حساب حياديتها، ذلك المضمون الذي تجلبه الموجة المتعالية معها من كمية المياه الصاخبة كترميز، مقابل قوى الخضم كلها؛ في هذه الحركة التكرارية إلى الأبد، من صعود الأمواج العاتية للحظات وانهارها في اللجج التي تضمحل في لا متناهي الخضم.

«العقل المحض» قوة على التشكيل، دون الانحباس في شكلانية معينة. ذلك درس كانطي استفاده نيتشه أولاً، وأعاد بذلك تأكيد أن الخاصية الرئيسة للعقل الخالص هي التعالي؛ ودولوز جعل من التعالي نسج السؤال الفلسفي - وبدلاً من المنافحة المجردة عن هذا الموقف، فلقد انطلق إلى تجسيد أمثله اللامتناهية في مختلف شؤون الإبداع. وصار يمكن لمنطق «العروة» أن يعقد شتى العلاقات شبه المنطقية، اللامنطقية بين مختلف الظواهرات، تنتزعها من تشوهات الواقعية، واقتراقاتها، تعقدها اليومية، تؤسس بذلك إمبراطورية شافة شاملة للعقل الخالص في كل ما عداه. ولم تكن مثل هذه المحاولة (أسطقّة) العالم لتنجح لولا المنعطف النيتشوي الذي كسر الشكلانية إلى التشكيلية، أي نقلها من الترسيمية الهيكلية، إلى هياكل كل الأشياء، عندما التقطها كقوى خالصة، تُفَرِّدُ أفاهيم لا تتناهي عن القوة القوية، عن إرادة الإرادة. لكنها لا «تفرد» حقاً، أو لا تتوقف عند حدود التفرّد، بل تعداها إلى التخصيص. أي أنها تعطي للمفرد خواصه. فالتعالي لا يتحقق إلا على أرضيات. قبل أن يخلق لا بدّ له من ركيزة. وهو لن يخلق إلا في فضاء لأرضية معينة. لذلك لا يجري التعالي إلا خلال المحايثة. في حين أن المفارقة تلغي هذه الخارطة بكل جهاتها. إنها، أي المفارقة، تمارس التعالي خارج التعالي. الأمر الذي يعني في آخر المطاف أن الفراغ يحدّ الفراغ.

لقد نقل «العقل المحض» حركة التعالي/ التعالي إلى سياق إجرائي تماماً. أدخله إلى حقل من الغايات المعرفية. لكنه جعله يتحرك من أجل الفوز بنسخة أخرى عن العالم، مكتوبة أو مرسومة برموز العقل نفسه. هنا يبدو مدى الانقلاب الحقيقي ما بين الشكلانية الناسخة أو الطابعة، والتشكيلية المدفوعة بقوى لمجاورة الحد، واقتحام العالم وما وراءه. من الشكل الشكلاني عند كانط، إلى الشكل التشكيلي، عند نيتشه، لم يعد يُدرك التعالي إلا على ضوء حركة المحايثة نفسها. تُبرز تجربة «الحد» عَنفَ الفكر في اقتحام اللافكر. ويمكن لدولوز أن يسمي قصة هذا الانقلاب

المطاف إلى سُكنى هذا العالم شعرياً، بما يجعل العلم نفسه يسترجع دوره غير الاحتكاري تحت طائلة لوعوس إغريقي، بارمنيدي على وجه التحديد، يهتم أساساً في عقد «العروة» المفقودة بين المهيمن المسيطر، هذا الوجود الجاثم الذي لا مهرب لكل موجود من أن يستظل به، ويمتص منه سبب وجوده، وبين الفكر الذي يلتقط هذا المايحدث، ويشارك في حدوثه، بطريقته الوحيدة المتاحة، وهي القول نعم! له، أولاً. لكن الفكر لا يشارك فحسب، بل هو المناط به أن يقول المايحدث باعتباره قَوْلَ الكينونة عن ذاتها. هذا القول - العروة - يثبت وجود البقعة الحرة من الكاوس، في صميم العمارة العقلية. من هنا ينطلق الأفهوم كإفسار للمفهوم، وقد يحدّش ذلك قليلاً من صرامة المعرفي، لكنه يزيد في دعم مشروعيته الأنطولوجية. يسمح بالمتناهي، ولكن كشرط فريد لمقاربة اللامتناهي، وليس لإلغائه. ومن هنا فإن «العلم» هو الضرورة الصغرى التي تفتح الطريق أمام الضرورة الكبرى، اللامحدودة.

يبقى أن «العروة» هي التعبير الممكن عن المفهوم/ الأفهوم، ما دامت وحدها تستطيع أن تقول تضامناً الحدود الاختلافية بعبارات إنكسارية، قد تجازف بمعيارية الصحة/ الخطأ، من أجل ضمانة المايحدث، استحضاره والحضور في كنفه؛ شرط أن يحدث - كل هذا، دفعة واحدة، في مستوى من مرتبة مفارقة لا تتجاوز قمة المحايثة. ذلك هو التعالي الإيجابي الذي منذ أن التقطته الشكلانية الكانطية، فقد تركز دخول الاختلاف إلى صميم المحايثة، وتساوقهما المتواتر معاً، وفق التفسير الجديد للضرورة، الذي أسس بدوره اختلاف الحداثة المعاصرة، عن كل سابقتها من (حداثات؟) المفارقة. تلعب هنا «العروة» دور المصطلح المحايد. يقدم مفهوماً/ أفهوماً للعلاقة، يضع كل مفرداتها السابقة في طور سحيق من القدم بالنسبة لبراعة الحل الاختراقي الذي يوفره لها. إذ لم يكن الحس العام يستخدم العلاقة إلا بين حدود قابلة للترابط فيما بينها بحسب تشابهات معينة، قد تتناول الجوهر أو الأعراض منها، في حين أن العروة علاقة حيادية لا تتدخل في كيفيات الأطراف التي توثق بينها ثمة روابط معينة. إنها المصطلح الذي لا يمكن استخدامه إلا على أساس نوع من التحول القبلي في رؤية اللوعوس، وفي الموقف منه. يصير اللوعوس الاختلافي. بناءً على ذلك فالعروة هي العلاقة الوحيدة الممكنة التي قد تربط بين الاختلافات، دون أن تفرض عليها أية صيغة منطقية. العروة علاقة قب- منطقية، لكنها تستوعب كل العلاقات المنطقية فيما بعد، كما تستوعب ما عداها كذلك. تجعل الفكر يبلغ عنفه الحقيقي لا في مقارنة التشابهات، ولكن في التصدي حقاً للتباين، تجلبه معقولاً، وغير ذلك أيضاً. تدفع الفكر إلى مقارنة تجربة الحد. إذ يقف دائماً على شفا الهاوية؛ كاللوح العالي الذي يبلغ أقصى شدته قبل أن يهوي إلى اللجج الصامتة الصاخبة. فالفكر قوة على الفهم، تحدى قوى اللافهم. وبين هاتين اللحظتين من العنف والعنف المضاد، يقع المايحدث. تتحول تجربة الحد إلى عنف التعالي الذي يشق طريقه، داخل الحد إلى ما يتجاوزه. الفكر قوة

النسيان؛ إذ أنه يجيء قبل هذه الوظيفية ويستمر بعدها. يستمدّ منها بعض مخزونها، يتلقّى بعض ما ترشحه، دون أن تلزمه بهذا البعض أو سواء. ذلك أن المخيال يشتغل لحسابه الخاص، إنه ما فوق الذاتي، وما فوق الموضوعي في وقت واحد. وهو اختراق ذاكري Transmemoire. إنه خط متمرّد على كل الأشكال؛ ولا يغريه التشكيل نفسه، بقدر ما يهيمه أن ينسى نقطة انطلاقه، وألا يُحتزل إلى مجرد سهم مصوّب نحو هدف. إنه ذاك الخط [الذي ينسى] المبدأ والنهاية. إنه ذاتي الحراك، كما يصفه دولوز. ولذلك يمكنه أن يدهم مختلف «ملكات» العقل، ويلعب بها ومعها، دون أن تأسره إحداها قط. إن زراعة المخيال في صميم العقل، يحول الفاهمة من جهاز إدراكي يقف قبالة العالم، إلى الفكر الذي يُطوّف عبر الجوانية الكونية في مدارات من برّائيتها. هذه الحركة التي قد توصف بالكلّيانة، إلا أنها هي أخصّ ما تقدّمه المحايثة في مساحاتها الشاسعة، من أفاهيم المتعالي / التعالي. تلك الحركة التي تنطلق من خلجات أوراق الورد المعلقة بغصن شبه ثابت، إلى مسارات الكوكبيات الكونية اللامحدودة. لكن المتعالي هو خاصية إنسانية بالدرجة الأولى، لأنه يمثل مهلة من تسارع الفكر بما يناظر أو يفوق الانتشار الفضائي. إنه المتعالي هذا الذي يتيح الحياة؛ باعتبار الحياة مهلة نادرة ينكسر إليها التسارع الكوني. هذا الانفلات الفضائي نحو كل الجهات اللاجهوية، ينكسر إلى مهلة نادرة، هي العالم، وطن المفهمة الصغير، اللامتناهي في الصغر، والكثافة معاً، حيثما العالم، والإنسان، ساكنه الوحيد.

المخيال وطن المتعالي. بدونه يشتغل الفراغ على الفراغ. لماذا؟ لأن المخيال هو المحل الوحيد الذي تتصالح فيه الأشكال والصور مع ما ليس كذلك. بمعنى أن المخيال هو النقطة (الثالثة) بين الصّفر والواحد، بالمصطلح الرياضي. والمتعالي هو الذي يحرك هذه النقطة، هو العملية القافزة، بكل أسرارها، ما بين الصّفر والواحد. وقد يحيل إلى بدئية الميتافيزيقا نفسها: لم وجود وليس عدم؟. «نقدية» العقل المحض، تتركز كلها في هذه الكنفة من تفسير هذا السؤال إلى وصف السؤال، بحيث يظل السؤال حاضراً دائماً تحت كل أوصافه - أجوبته التالية. في حين أن التفسير قد يأتي بالأجوبة التي تنسى ما كانت تسائله؛ وقد تفارقه إلى ما لا نهاية. إذ تغدو مجرد إنتاجات لذاتها.

المتعالي كطريقة للمحايثة في اكتشافها لنفسها؛ والتحقيقات النادرة لمثل هذه الطريقة، إنها تحيي بالمأحدث، حيثما يُتمكّن من كسر الانسراع اللاتناهي، في مهلة نادرة، تتمكن بدورها من تكوين - توليد نقطة كثافة لا حدية، شبيهة بحبّة الكثافة، اللامتناهية في الصغر، التي يتفجّر منها الكون في ساعة اللحظة ما قبل الواحد، لحظة (البنين - بونغ)، المعلنة عن تكوين - توليد

تحت عنوان: التجريبية المتعالية، التي خصّص بها فلسفته. وأهم خارطة لمذهب اللامذهب هذا، التجريبية المتعالية، أنها لا تنقيد بالمرآة الاجتماعية المعهودة في الفلسفة. لا تقع في شبكية الشائبة المستبدة: الذات / الموضوع: «ما هو الحقل المتعالي؟ إنه يتميز عن التجربة، بما لا يرجع إلى موضوع، ولا تمتلكه ذات [لكأنه] (تصور تجريبي). كذلك ألا يمكن تصوره كتيار خالص من الوعي، ما فوق - ذاتي a - subjectif كوعي إنعكاسي لا شخصي، كديمومة كافية من وعي بلا أنا. فيبدو من الغرابة تعريف المتعالي بمثل هذه المعطيات المباشرة: ستتكمّل عن تجريبية متعالية، بالتعارض مع كل ما يمت إلى عالم الذات والموضوع. ثمة ما هو شيء من الوحشي والقدرة في تلك التجريبية المتعالية»^(*). هكذا يختم دولوز في نص أخير له قبل وفاته، حول ما تعنيه مسيرته الفكرية عبر عشرات الكتب الخارجة عن كل قواعد المؤلف في التفكير وفي النص. لكن النص الدولوزي أثبت بوقائعه، إمكانية قيام مذهب اللامذهب هذا كمدخل إلى الفلسفة المختلفة بعد خاتمة تاريخها الميتافيزيقي السابق. ولقد عثت المحايثة في هذا النص كلّ حقول الإبداع، باعتبارها تصح شواهد على إمكانية تغلغل المتعالي في عروق المحايث، كاختراقات الحدود المدهمة للامتناهي بإداة المتناهي، وقواه الباحثة دائماً عن عنف العنف. كأن ذلك النص الخير يكتب لحظة الانقطاع قبل وقوعها، ملخصاً بذلك ما كانت تعنيه تجربة الفلسفة كموقف بدئيّ ذاته، عبر مهلّ مستحيلة ممكنة بين ذات لا ذاتية، وموضوع غير موضوعاني.

تلك هي «علاقات القوى» حسب مصطلح فوكو، إذ تتحول المفاهيم من أقانيم مجردة، إلى بؤر قووية؛ فلا يمكن للفلسفة إلا أن تهجر أساليب التجريد، وتذهب إلى الأشياء عينها، لتكشف فيها بؤر القوى التي تحتبسها تحت أديمها، وتحدد شبكية العلاقات فيما بينها، على أساس من توازن القوى، أو اختلالات التوازن، وكيفية التعويض عنها، أكانت بتمزيق حُجب قديمة، أو استنساخ حجب جديدة.

منذ أن خصص «نقد العقل المحض» بقعة التباسية وسط عمارة الهيكلية الإدراكية، ليؤمّنها المخيال وحده، هكذا بصريح عبارته تلك، فإنه لم يعد يمكن فصل الذات عن العالم. إذ لن يبقى المعرفي جهداً تطابقياً مع موضوعه. والعقل لن يكون مجرد مرآة، ينسخ أشباح الأشياء. رغم أن «التصور» سوف يستمر في ترجمة آلية النسخ والاستنساخ. ذلك أن المخيال ليس ذاكرة تنسى مخزونها من الصور فحسب، تحت ضغط استقبال المدرك الجديد، عندما تجرده من جلده ولحمه، وتتقي منه هيكله العظمي فحسب، محولة إياه إلى مجرد شبح، تصور، بل إن المخيال يؤسّس ذاكرة المستقبل. فليس موضوعه التذكر أو

الأركيولوجيا. كل ثنائي منهما، يترجم الآخر في حركة وصف للذات واستقراء لمخيلها. لكن الثنائي الأخير المعاصر لنا تماماً يجيء قطباه (فوكو دولوز)، كوجهين للسور الواحد، للحد الأخير القائم. كل منهما يشكله ويخرقه من ناحيته. كل منهما يحفظ الحد، لأنه الشفير «المادي» المتبقي معلقاً على الهاوية.

قطبا الثنائي، الفوكوني الدولوزي، يستبعثان معاً الشكلائية الكانطية، لكن دون كانط. أي بدون تحفظاته المتعلقة بلحظته الخاصة من التحقيب المعرفي. تلك التحفظات التي جعلته يكشف عن استقلالية حدسي الزمان، المكان، وبما يمكن العقل من استقبال الحدوس الحسية الواردة من عالم خارجي: ذلك أضحي المسرح الوحيد، المعقول والممكن، للتعالي؛ هكذا أصبحت لحظته تلك من التحقيب المعرفي، متميزة بتأسيس التجريبية المقلنة، التي سوف يسميها دولوز التجريبية المتعالية. ويضعها عنواناً رئيساً لفلسفته. ومع ذلك فإن هيدغر يكتشف أن محصول هذه الشكلائية [الكانطية] وتعاليها في أرض التجربة، لن يتعدى حدود إنشاء التصورات. فالفاهمة الخاضعة كلياً لسلطة العقل المحض كجهاز عقلنة، وللحدوس الحسية من جهة ثانية، لا يمكنها أن تنتج إلا عالماً تصورياً عن العالم الخام، الآخر، المتبعد عن الكوجيتو وعن مختلف جاهزياته المعقدة. فإن السؤال عن «الشيء في ذاته» قد يفقد شرعيته (التجريبية)، لكنه لن يتنازل عن «مشروعيته الأنطولوجية» والظاهرة. هذا الاختراع الاصطلاحي الحاسم منذ كانط - لن تستطيع وحدها أن تقوم بهذا العبء الوجوداني Existential طويلاً. وحتى عندما يتم، مع الفينومولوجيا المعاصرة، التأكيد على أن ما ورائية الظاهرة هو ظاهرة كذلك، فليس ذلك إلا اعترافاً متأخراً بأن الظاهرة، فلسفياً، لن تقبل طويلاً باختزال اسمها ذاك إلى مجرد المساحة النحوية [اللغوية] فحسب. وهكذا يصبح مفهوم «الدلالة» محور التفكير من جديد. وهنا، يدخل اللغوي من الباب العريض إلى صميم المهّم الفلسفي. فالدلالة تنزاح عن إشكالية، أمست تقليدية، بين الظاهرة والشيء في ذاته، بين الفنومين والنومين؛ كما أنها تفتح مسافة أبعد، عن (التصور)، مما يسمح بازدهار تلك المحاولة الطموحة للاستحواذ على الفلسفي نفسه تحت جناح اللغوي، خاصة لدى مثقفي اللسانية من الجناح (الفلسفي) من البنيويين خلال الربع الثالث من القرن العشرين، في فرنسا تحديداً. لن ننسى أسطورة الدال Le signifiant، عند لاكان؛ وقد أصبح الدال مفتاحاً سحرياً - لكنه يظل لغوياً دائماً، أو بالأحرى لسانياً. رغم أنه حقق اختراق الصميم من الميوش/ الحي، النفساني. لكن الدال يريد أن يكون ← حيادياً، باعثاً على شكلائية تتجاوز الواقعية الوظيفية التي أنتجت ترسيمية العقل المحض الكانطي، عندما كان منشغلاً بإشادة لوغوس الشكلائية على حطام تجريدية المنطق الصوري والعلم «الماهي» المدرسي.

شكلائية العقل المحض تنتج تصورات. شكلائية اللغوي، وكل ما يقوم مقامه، تنتج الدوال. تلك هي نقلة من

الواحد وتركه لانفجار البعثة المطلقة. لحظة فهم الفهم تشبث دائماً بتكرار البينغ - بونغ هذه في إنتاج وقتها الخاص الفريد، وذلك على مستواها من التقاطات المفاهيم الانكسارية إلى أفاهيم. والجهد الأعظم في الشكلائية الكانطية لم يتحقق إلا بهذا المنهج المعرفي الاستثنائي، الذي يقنع بالوصف بدل التفسير، حتى يغدو التفسير نفسه أحد ابتكارات الوصف النادرة، وليس العكس، أو بما لا يمنع العكس، في أحوال كثيرة، خاصة عندما اعترف الفكر أخيراً باحتضان اللغوي لكل إنتاجاته، وللعقل ذاته باعتباره أحد، وليس أفضل، هذه الإنتاجات عينها.

ليس فهم الفهم عملية تراجعية، ليس سؤالاً ماهوياً. وهو لم يصبح ممكناً إلا عندما صُفي حسابه مع منهجه القديم ذاك، مكتشفاً بكل بساطة أنه مجرد حد، كبقية الحدود. إلا أنه بدلاً من أن يبارس المنع على من يقترب منه، فإنه يستفزه نحو اختراقه هو عينه، وليس سواه. إنه الحد الذي لا يحّد، بقدر ما يؤسس تقاليد الاستفزاز والاختراق. وهذا ما تؤسسه نقدية العقل المحض - في تأويلها الحداثوي المعاصر - إذ إنها تجعل المفارقة صيغة قابلة للالتقاط بطريقة المحايثة نفسها، عندما تتمكن من التماس خارجانية المفارقة في جوانبتها عينها - أي جوانبة المحايثة. لكن هذه الامكانية هي لحظة المهلة الصعبة، شبه المستحيلة في كل ما هو انفلاتي، ومنفلت.

هذه الحال هي التي صنعت من نقدية العقل المحض، ما لا يتكرر. لأنه ما أن تقوم الشكلائية، حتى لن تمكن كتابتها عنها إلا مرة واحدة. ولذلك فإن قمة الحداثوية الثانية بعد كانط، تنبثق مع هيغل الذي اختار السباحة والغطس في اليم بدلاً من رسم خارطة ثانية له. فشغل بحصائل التكوين، بدلاً من التشبث بقوانين إنتاجها. صحيح أن هيغل طبق حدسية الزمكانية، الكانطية، على التاريخ، تحت صيغة الجدلية، إلا أنه شغل بالمضامين التي ستملاً هذه الحدسية. تجاهل سؤال فهم الفهم، سؤال العقل والواقع، وانخرط في استعادة اللقاءات التاريخية فيما بينها.

وحين انبثقت القمة الثالثة في الحداثوية المعرفية، مع المستثنى نيتشه، حدث تجاوز (خطاب) الشكل/ المضمون بكامله، حدث المايحدث: الحياة. فاللغة الوحيدة الممكنة للتعامل مع الحياة ينبغي أن تتألف من مفرداتها عينها: القوى. تخسر الفلسفة، مع الحياة، كل مصطلحاتها، وتقاليد الاصطلاح و (أخلاقيته) العريقة. عند نيتشه تغدو الكتابة اقترافاً متهايداً للإثم دفعة واحدة، المكتوب عدو للمقروء. المكتوب يخترع قراءته الجديدة من اللاشيء. زلزال نيتشه حول العبرة والمعمور إلى أركيولوجيا. وحين وصول هيدغر، كان كل شيء قاعاً صَفَصَفَ. لم يبق إلا أن يسير هيدغر على خطوط الانهدام، وفق تعرجات الانهدام إلى ما لا نهاية. كيف حدث هذا؟ ولماذا؟. ألا تُذكر الأركيولوجيا بالجينالوجيا. نحتاج إلى مصباح ديوجين في وضع الظهيرة. مسألة البحث عن الكينونة في وقت لنسيانها، ونسيان نسيانها. هل سيكون هيدغر الفيلسوف الأخير، بعد أن كان نيتشه الإنسان الأخير الذي استبق مجيئه، لأنه لن يجيء؟

نيتشه/ هيدغر، فوكو/ دولوز. الجميع يعيشون

لو أنه مع المثالية لم يعد يمكن تحديد العلاقة بين العقل والعالم إلا عن طريق منطقي خالص. فصار مألوفاً أن تسيطر لغة الأنا، و (وضع) الأنا للأنا. أنا، كتأسيس لأنطولوجيا تنحل إلى الشكلائية المعرفية؛ بحيث تختزل إلى مجرد علاقة ذات/ موضوع، فحسب. فكان الخروج من المآزق المثالي يتطلب طي هذه الصفحة كلياً من الشكلائية المنحدرة إلى جدلية منطقية خالصة، خاصة بعد أن قدم هيغل الأطروحة التركيبية العليا لمثل هذا الاتجاه، ترسم مشروع عقلنة شمولية للتاريخ، وقد استخدمت الزمان كتكتة (موضوعية) لتبرير قصة احتلال الأنا العارفة (الديكارتيّة المنشأ أصلاً) لـ لا - أنا العالم، مما يتطلب إعادة تأهيلها أو (تدجينها) ذاتياً.

حدث الانعطاف عن المآزق الشكلائي، مع إقحام مفهوم الحياة دفعة واحدة، على يد شوبنهاور لأول مرة، في صميم السؤال الفلسفي. وكان الإقحام/ الاقتحام عاصفياً على «مدنية المثالية»، بحيث وضعها مرة واحدة أمام الجهة الأخرى الوحشية البرانية من ذلك العالم المدجن المأسور بين الأنا واللاأنا. ظهرت الحياة كإرادة إرادوية بقائية جبارة، لا تريد غير ذاتها. كانت محتاجة إلى خاميتها العارية المخيفة هذه، كيما تدمر مختلف الأبنية الكرتونية، الحاجة لحقيقتها. التقط نيتشه العاصفة الشوبنهاورية، حرّرها من احتفالياتها الجنائزية، قلب المصطلح الفلسفي إلى مفردة القوة وحدها. أحيا صرخة التصويت الأولى تحت طبقات اللغوي.

ترى ألا يستحق الفكر أن يفوز، بعد انقضاء تاريخ «الأفكار»، بأكثر من التصورات. ذلك هو سؤال الكينونة مجدداً. وقد أوقف هيدغر كل اجتهاده على محاولة مقارنته. فهل ثمة نهضة نهضوية حقيقية للفكر فوق حطام التصورات. فارسان تصدياً معاً لهذه الساحة البكر، كل على طريقته: فوكو، دولوز، تجاوزا معاً «التبشيرية» بزم من التحول - نيتشه، هيدغر - إلى الانخراط في تصميم عالم ما بعد التحول نفسه. لم يكتفيا بالإشارة على اللغز - هناك، بل أوغلا في تلافيفه ودهاليزه - هنا.

ألا يستحق الفكر أن يفوز أخيراً، بعد انقضاء تاريخ «الأفكار»، بأكثر من التصورات؟ عادت الكتابة الفلسفية فعل مجاورة للكينونة، تحت طائلة الكاوس، وفي لحظات انكسارات اللامتناهي إلى المتناهي؛ وفي سياق المتناهي، عادت الكتابة سياحة على شفير الهاويات. سُكنى العالم تراجيدياً شعرياً؛ أليس كذلك فلسفياً!

مطاع صفدي

(يتبع)

مراوية التجريد إلى ترميزية المعيش. فاللغوي هو الصوت الوحيد الذي يعلن عن صمت الجسد في علاقته اليومية مع العالم. والصوت ليس مرحلة من اللغوي، ولا مادة الخام للذات. إنه اللغوي نفسه وقد انطلق دفعة واحدة إلى الترميز الحي، إلى ممارسة الجسد نفسه، وقد صار الجسد اللامتعضي، أو الجسد - بلا - أعضاء، حسب دولوز. فقبل أن تقدم التصورات أشباحاً عن أشياء العالم، فإن ثمة لغوياً خالصاً، يثير ملء الحيز ضجة الجسد اللامتعضي، اسمه الصوت، الحرف، قبل أن يصير كلاماً. وهنا (لغوة) تسبق اللغة. كما أن الكلام يسبق الكتابة والقراءة. فالتعالى ليس إلا خارجانية جسدية تدرج في الأمكنة حولها، بطريقة داخلانية؛ والدال هو القوس الترميزي الذي تتحرك عليه هذه العملية، بين صمت الجسد (بلا أعضاء)، وأساليب تعضيه - لغوياً على الأقل - في العالم، بدءاً من التصويت؛ وهو أول دلائل (التذويت) الذي لا يصير ذاتاً نهائية، وبالحرف الكبير، في يوم من الأيام؛ كما أن الجسدي هو مشروع تعضيه في العالم، كذلك فإن التعالي لا يرسم ذاتاً، ولكنه يدرج مشروع تذويت فيما ليس هو كذلك، أي فيما ليس ذاتاً ماهوية - بالمصطلح التقليدي.

لعل دولوز، عندما كان يدافع عن فوكو ضد تهمة عودته إلى الذات في كتابه حول «الانهم بالذات»، قد أصاب تماماً عندما ميّز بين الذات التقليدية، وأحوال التذويت. فما كان يقصده فوكو هو هذا التذويت الذي يظل مشروع ذات أو ذوات لا تتحد بغاياتها أبداً. «إذا وجدت الذات، فهي ذات بدون هوية». والعبارة الأخيرة تشرح تماماً قول فوكو: «هناك فن لذات النفس، لن يكون إلا معارضا تماماً لذات النفس».

إن التهمة الكبرى المساقة ضد فوكو لكونه جاء بإعلان موت الإنسان - وقد تم تفسيره بنية سيئة كمضاد لإعلان حقوق الإنسان، وعودته شعاراً سياسياً للعلوة^(*) - إنها تلقي دحضها الحاسم في هذا التمييز بين الإنسان كذات مركزية متحدة بهويتها بشكل سكوفي، وبين الذات كعملية تذويت لا تحد بهوية مطلقة، وهو موضوع سوف نصل إلى مقارنته فيما بعد. والمهم هنا ملاحظة أن (الفكر) بها هو كذلك، لم يستطع الصبر طويلاً على الشكلائية، حتى لو كانت في حجم العطاء الكانطي لها. فلقد كان على الفكر أن يتابع مغامرة الشكلائية الخالصة إلى ذروتها مع المثالية الألمانية التي بدا أنها تؤلف هي ثمرتها الطبيعية المنتظرة، أو نتيجتها الواقعية الوحيدة المحتومة. فإن عنف الشكلائية لن يبرره إلا عنف الذاتوية المطلقة التي كانت تبشر بها المثالية. كما